التعديلات في الصفحات التالية:

7، 13، 14، 30، 31، 34، 36، 49، 51،

63، 65، 66، 78: تحذف جميع المعقوفات [ ] من عناوين الحواشي

(لا من الشرح)، 119، 194، 200، 201،211، 587، 589، 601،

641: توحَّد كل التعليقات المحتوية على "إلخ" بجعل ثلاث نقاط

هكذا: ... قبلها في الكل، 711.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون.

أما بعد... فإن كتاب «**المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**» ـ للفقيه الحنفي الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي ثم المصري ـ من أمّهات المتون المؤلفة في عقائد أهل السنة وأهمها وأجمعها، ومن مزاياه أنه قدجمع بين مذهبي الأشاعرة والماتريدية، واختار ما رآه الراجح منهما، ولم يتعصب لأحدهما، وتعرض لبيان مذهبي المعتزلة والرافضة، وركز على بيان بطلانهما، وألم بغيرهما من المذاهب الزائغة.

وقد شرحه تلميذه الفقيه الشافعي الإمام كمال الدين محمد بن محمد بن أبي شريف المقدسيّ بتوضيحٍ قصد فيه ـ كما قال ـ تقريبَ معانيه، وتبيين مبانيه، وتقرير مقاصده، وتحرير معاقده.

وقد وجدتُ كتاب «**المسايرة**» مع توضيحه «**المسامرة**» من أجمع الكتب المؤلفة في عقائد أهل السنة والجماعة وآصلِها وأعمقِها وأفضلِها، فإن الكتاب على صغر حجمه قد وفّى بأصول هذا العلم ومعظم تفاصيله، وأحاط بقواعده وأكثر تفاريعه مع خلوِّه عما يؤخذ على غيره من الكتب الكلامية من التوغُّل في التفلسُف والتعمُّقِ فيه والتعسُّف، من أجل ذلك ألفيته أفضل كتاب عَقَدِيٍّ يقرر في المناهج الدراسية في المرحلة العالية،

فقررت دراسته في هذه المرحلة، وجعلته البديل لكتاب «**شرح العقائد النسفية**» لسعد الدين التفتازاني الذي كان هو المقرر في منهج التدريس منذ مآت السنين؛ وذلك لما يؤخذ على هذا الكتاب من أنه من أجل تعمقه في الجدل وتوغله في التفلسف لا يفهمه فهماً محكماً دارسُه غيرُ الذكي وتتزعزع به عقيدة دارسه الذكي.

لكنَّ كتاب «**المسامرة**» مع علوّ قدره لم أرَ حتى الآن مع البحث والتتبع أحدًا من علماء الأمة قام بحق خدمته، ووفّى بما في ذمته، مع أنه بأمس حاجة إلى خدمةٍ عميقة وتعليقات مفصّلة دقيقة.

ونحمد الله تعالى على أن يسَّر لنا خدمة هذا الكتاب، والتعليق عليه بما يقربه إلى أفهام الطلاب، ويحقق مقاصده، ويتمم فوائده، ويضيف إليه عوائد جليلة، وفوائد مبتكرة عظيمة، تجعل من الكتاب «**بدر التمام في تحرير مهمات قضايا عقائد الإسلام**»، ويُبرز ما شطّ به قلم المصنف والشارح عن صوب الصواب، مع القيام بتخريج الآيات والأحاديث الواردة فيه، والعنونة لمباحثه.

وصدرنا الكتاب بترجمة للماتن والشارح، وأخذناهما من نسخة الأستاذ صلاح الدين الحمصي، والكتاب قد طبع حتى الآن خمس طبعات:

الأولى: طباعة المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر سنة **١٣١٧** للهجرة.

الثانية: طباعة مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة **١٣٤٧** للهجرة.

وهاتان الطبعتان قد بُذل في تصحيحهما الجهدُ الكبير والعنايةُ، ولم يبقَ فيهما من الأخطاء إلا النزر.

الثالثة: طبعة دار الكتب العلمية ببيروت.

الرابعة: طبعة المكتبة العصرية بصيدا.

الخامسة: طباعة بتحقيق صلاح الدين الحمصي، وقد بذل فيها عنايته وحاول التصحيح والمقابلة بعدة مخطوطات ونقل ما وجده على تلك المخطوطات من التعليقات مع انتقاء بعض التعليقات من حاشية الشيخ قاسم بن قُطْلُوْبُغَا فجاءت هذه النسخة أفضل النسخ الخمس.

ونحن في نسختنا هذه قد اعتمدنا **أولاً** على الطبعة الأميرية مع تصحيح الأخطاء النادرة فيها، **وقابلناها** عند الحاجة بمخطوطة مكتبة يوسف آغا في مدينة قونيا مع مراجعة النسخ الأخرى عند الحاجة ومحاولة مزيد التثبت.

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ينزل التوقيع إلى أسفل سطرا أو سطرين حسب المناسب

الفقير إلى الله تعالى

مُحَمَّد صَالِح بِن أَحْمَد الغُرْسِي

❋ ❋ ❋

ترجمة المحشي صاحب «بدر التمام»
الشيخ محمَّد صالح بن أحمد الغُرْسِي[١]
كتبها الشيخ بسام حجازي الحلبي

الاسم والنسب:

هو الشيخ الوقور، المُربّي القدوة، العلّامة المشارك، المحقِّق المُفنِّن، اللغوي الأصولي المتكلِّم: محمد صالح بن أحمد بن محمد بن علي بن محمد بن موسى بن محمد بن موسى بن علي باشا الغُرْسي[٢] المشتهِر بأكينجي؛ من أسرة عربية الأصل، كانت تقطن في قرية «علي باشا» المسماة باسم بانيها الأول جد الأسرة الكبير، من قضاء «قزل تپه»[٣] التابعة لمحافظة «ماردين» في جنوب شرق الأناضول في جمهورية تركيا[٤]،

---

(١) مصادر الترجمة:
١ ـ مقابلة شفهية مع الشيخ جرت في منزلي بمدينة استانبول التركية شتاء عام ٢٠١٥م.
٢ ـ ترجمة موجزة أملاها الشيخ بنفسه.
٣ ـ مقابلة شفهية مع عدد من أصحاب الشيخ وتلامذته.

(٢) غُرس: واد بين مدينة ماردين وقزل تپه يشقُّه نهر وشلالات، محفوفة بالبساتين النضيرة، من أجمل مناطق شرق تركيا.

(٣) مدينة في سهل ماردين، كانت تسمى قديمًا «دُنيسر».

(٤) كانت ماردين تتبع لبلاد الشام تاريخيًا حتى سلختها معاهدة لوزان عن سورية عام (١٩٢٣م) نهايةَ العهد العثماني، كما قطنتها القبائل الرَّبَعية بعد الفتح الإسلامي، وظلت حتى وقت قريب عربيةَ اللغة والمعالم والسكان، يتكلم سكانها التركية والكردية والآرامية السريانية إضافة إلى العربية. انظر: المسالك والممالك للكرخي: ٥٢، ونزهة المشتاق للإدريسي ٢: ٦٢٢، ومعجم البلدان لياقوت ٥: ٣٩، وللتفصيل راجع: مدينة ماردين من الفتح العربي إلى سنة (١٥١٥م/ ٩٢١هـ) لحسن شميساني.

القريبة من الحدود السورية أكثر من عشرة أكيال[١] المحاذية لبلدة الدِّرباسيّة والعامودة التابعتين لمدينة القامشلي السورية.

المولد والنشأة:

ولد الشيخ في ربيع سنة (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م) تقريباً في قرية «علي پاشا» الشعبية من أسرة معروفة بالشهامة، وبتمسكها بالدين والأخلاق الكريمة، وفي بيئة يخيم عليها الجهل والفقر كغالب بلاد المسلمين بداياتِ القرن العشرين؛ وعاش طفولتَه في هذه القرية تحت كنف أسرة متديِّنة اشتهرت بالتقى والصلاح، فوالده الملا أحمد رجل تقي صالح، يحمل عواطف إيمانية جياشة، وحماسة إسلامية عالية، ويملك ذكاء بارعًا، وشجاعة نادرة؛ وأُمُّه امرأة متدينة ملتزمة كان لها الأثر الكبير في تربية أولادها على الالتزام والصلاح والخلق الحسن.

وكان الملا أحمد يُعدُّ أحدَ مشايخ القرية، وكان يسعى في تحصيل الرزق عبر طحن الحبوب على «رحًى» كان يستأجرها ويملك قسما منها، مقابلَ أجرة يُغطِّيَ نفقاتِ عائلتِه واحتياجاتِهم، ثم تولى الإمامة في بعض القرى لا عن طريق الدولة. ثم استقر في مدينة «قزل تپه»، وتُوفِّي أخرَ سنة ألف وتسعمائة وثمانين عن عمر ناهز الستين عامًا.

الدراسة والطلب والتحصيل العلمي:

كان والده ـ «بما يحمله من وازعٍ إيماني وتوجيه تربوي» ـ شديدَ الاعتناء بتنشئة أولاده نشأةً إسلامية عالية، وبتوجيههم إلى تحصيل العلوم الإسلامية، وقد بذل جهدًا كبيرًا ملحوظًا في هذا الأمر، فما من أحدٍ من أولاده الذكور السبعة إلا وقد حاول أن

---

(١) أكيال: جمع كِيل وزان مِيل، مختزلة من «كيلومتر». انظر: متن اللغة لأحمد رضا، مادة (كيل).

يجعل منه عالِماً بدفعه إلى طلب العلم، وإرساله إلى المدارس الشرعية التي كانت منتشرةً حينئذٍ في شرق تركيا لتلقي العلم فيها، فكان أن أرسل ولده «محمد صالح» وهو طفل صغير في سنِّ الحادية عشرةَ من عمره تقريبًا صحبةَ أخيه الأكبر الشيخ محمد وابن عمِّه الشيخ خضر إلى هذه المدارس، فواصل دراسة العلوم الإسلامية فيها، وأخذ ينهل من معينها.

وكان نظام التعليم في هذه المدارس يقوم على منهج المقررات، وعلى التدرج في سُلَّمها بالانتقال من كتاب إلى آخر، ومن عِلم إلى آخر، حتى تنتهي المقررات[1]، وكان نظام الدراسة في هذه المدارس مبنيا على حرية الطالب وعدم التزامه بمواصلة الدراسة على شيخ معين، وفي مدرسة معينة، وهذا ما حدا بالشيخ للتنقُّل في عدد من تلك المدارس، يدرس في كلٍّ منها مدةً من الزمن تَقصُر أو تطول، ويرتحلُ من شيخ إلى آخر على حسب الظروف والإمكانات المتاحة له آنذاك، على عادة الطلاب هناك من الحرية الكاملة في التنقُّل بين المتوفر من المدارس، وفي اختيار الشيوخ والأساتذة الذين يدرسون عليهم؛ واستمرَّ في الطلب ومواصلة الدراسة على هذا المنوال إلى أن أنهى المناهجَ الدراسية المقرَّرة في تلك المدارس جميعًا وهو ما يزال في سنِّ الثامنة عشرة تقريبًا، فحصَل في مدة وجيزة من الزمن ـ«بحافظته الوقّادة وهمّته العالية»ـ على مستوًى عالٍ من الإحاطة بالعلوم التي قرأها والتعمُّق فيها، وحظي بالإجازة العلمية من أجلّ علماء قطره الشيخ محمد العربكندي.

---

(١) أفرد شيخُنا حفظه الله للكلام عليها فصلاً خاصًّا في كتابه الممتع «إصلاح المدارس»، فتحدَّث عن تاريخها، وصفتها العامة والتنظيمية، ومستوى شيوخها العلمي، ومدة الدراسة، والكتب المقررة، وجوانب الضعف؛ ثم طرح حلولًا عملية نافعة لإصلاحها وتجديدها، وسبل النهوض بمستواها العلمي والتنظيمي.

جوانب من معاناته في الدراسة والطلب:

قد كانت دراسته في ظروف صعبة قاسية كحال بقية زملائه وأترابه، لِما كان يخيِّم على المَنطِقة آنئذٍ من الفقر المُدقع، وتردِّي الأوضاع المادية، والشحِّ في أسباب المعيشة، ووسائل الصحة، وفي السكن والمواصلات؛ كل ذلك بالإضافة إلى حظر السلطات التركية هذه المدارسَ إبّان انقلاب الكماليِّين على الدولة العثمانية، فكان التعليمُ فيها يتمُّ في سرٍّ وخفاء، وربما كانت المضايقات من الإداريين ورجال الدولة، وقد يكون عملها بغض السُّلُطات المحلِّية الطَّرْفَ عنها؛ ورَغم تلك الظروف القاسية واصلت هذه المدارس عملَها وخرَّجت آلاف العُلماء الذين انتشروا في أنحاء تلك البلاد، وفيهم من يُعدُّ من أفذاذ العصر ونوابغ الدهر، وحسنات الأيام وأعلام الإسلام.

وكانت الكتب الإسلامية والعربية قليلة الوجود في تركيا في تلك الفترة، وكان الحصول عليها ليس سهلا ولا ميسرا، ولربما كان يتوارد على الكتاب الواحد المقرَّر عددٌ من الطلّاب، لتعذُّر الحصول عليه مطبوعا بسبب الفقر وقصر ذات اليد وغلاء الكتب غلاءً فاحشًا[١]، ناهيك عن حظر العربية واللغة والقرآن الكريم والكتب الإسلامية، وانعزال تلك المناطق الشرقية عن العالم برمَّته لأسباب عدّة؛ مما اضطَرَّ الشيخ لاستنساخ جملة من الكتب التي يدرسها ويرغب بالاستفادة منها.

مقروءاته تفصيلًا:

أمّا تفصيل مقروءاته فهو على النحو التالي: تلقَّى القرآنَ الكريم على يد إمام القرية الشيخ خليل، ثم بدأ بدراسة الفقه الشافعي عند بعض المشايخ، ومعظم دراسته

---

(١) حدثني الشيخ حفظه الله أن شيخه محمد أمين أر تكلف لأجل شراء «حاشية الشهاب على البيضاوي» بيعَ حصانه الذي كان وسيلة تنقله آنذاك، كما حدثه الرجل الذي ابتاعه منه في دياربكر ـ وهو الكتبي ملا شفيق ـ أن قيمة هذا الكتاب كانت تساوي حينئذ ثمن الدكان الذي كان يتجر فيه.

الابتدائية كانت في مدرسة الشيخ عبد العزيز الغُرسي، فبدأ بدراسة «متن أبي شجاع: الغاية والتقريب»، ثم درس جملة وافيةً من «شرح ابن قاسم الغزّي»، ثم قطعةً من «فتح المعين» للمليباري، وانتقل إلى دراسة علم الصرف، فقرأ كتبه المقرَّرة الثلاثة: «الأمثلة»، و «البناء»، و «العِزِّيّ»، وحفظها عن ظهر قلب على ما هو العادة في هذه المدارس من حفظ الطلاب المتون في مختلف الفنون، ثم انتقل إلى دراسة علم النحو، فدرس «العوامل» للبركوي، وأخذ يتدرَّج في دراسة كتب النحو من صغير إلى كبير فأكبر.

وتجدر الإشارة إلى أن حِصّة علم النحو هي أكبر حصص مقررات تلك المدارس.

وهذا مسرد كتب النحو التي درسها الشيخ: «العوامل» للبركوي، «الظروف»[1]، «التركيب»[2]، «سعد الله الصغير»[3]، وهو شرح «العوامل المئة» للجرجاني، «شرح المغني» للميلاني، و»المغني» للجاربردي، «حل المعاقد» شرح قواعد الإعراب لابن هشام، «الكافية» للشيخ خليل الإسعردي، «البهجة المرضية» شرح السيوطي على «ألفية ابن مالك»، «الفوائد الضيائية» شرح عبد الرحمن الجامي على «الكافية» لابن الحاجب، «امتحان الأذكياء» للبركوي وهو شرح «اللُّبّ» للقاضي البيضاوي، حاشية عبد الغفور اللاري على «الفوائد الضيائية»، مع الحاشية على هذه الحاشية لعبد الحكيم السيالكوتي إلى باب المرفوعات.

وقد درس الشيخ معظم هذه الكتب على شيخه عبد العزيز الغرسي في مدرسته المذكورة، وتحديدًا من أولها ـ «حسَب الترتيب المذكور» ـ حتى أوائل «الفوائد الضيائية»، بالإضافة إلى «شرح العِزِّي» لسعد الدين التفتازاني في علم الصرف.

---

(١) كتاب الظروف والتركيب للمُلاَّ يونس الأرقطني.

(٢) كتابٌ في النحو، ~~يتناول تحليل ألفاظِ العوامل للجرجانيّ~~ للملا يونس الأرقطني أيضا، أعرب فيه عوامل الجرجاني إلى قوله: نحو به داء.

(٣) كتابٌ صغير الحجمِ في النحو العربي، يشرح ألفاظَ العوامل للجرجانيّ، مؤلّفه مجهولٌ.

وبعد ذلك انتقل إلى دراسة علم المنطق، وعلم الوضع، وعلم البيان، وعلم المناظرة، وعلم البلاغة بأقسامه الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وهنا تنتهي المقررات في هذه المدارس.

ولم يكن يُدَرَّسُ فيها شيء من الحديث، ولا شيء من علومه، ولم يكن يُعتنى بالتفسير أيضًا، وكذلك علم الفقه لم يكن يركز عليه إلا قليلا، وغير ما ذُكر من العلوم لم يكن له نصيب في تلك المدارس.

شيوخه وأساتذته:

وأما أهم الشيوخ الذين تلقى عنهم ودرس عليهم: فقد درس علوم العربية والشريعة على أساتذة بلده كالشيخ عبد«العزيز الغرسي رحمه الله تعالى تلميذ الشيخ خليل عبد الكريم كوننج، ثم رحل بعد بلوغه لبلَدات أخرى طلَبًا للعلم سنوات، أخذ فيها عن عدد من العلماء أبرزهم: الشيخ هادي الخَرابازِني، والشيخ فخر الدين العَرْناسي ثم الباطْماني، والشيخ محمد أمين أَرْ الجَرْموكي، وقد أكرمه الله تعالى بعمر مبارك مديد تجاوز المئة والخمس سنوات، وتوفي عام (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م)، والشيخ عبد الصمد الجُوماني، والشيخ عبد الحميد الحَليلي، والشيخ عبد الله العَوِيني، وهذا الشيخ قد تتلمذ عدة أشهر على الإمام الملهم بديع الزمان سعيد النورسي، وتلقَّى عنه بعض العلوم[1].

وكان خاتمةَ مشايخه وواسطةَ عِقدهم علّامةُ عصرِه، المحقِّقُ الكبير، والمربِّي الجليل، والمرجع الحكيم، السيد الشريف، الشيخ الإمام محمد شريف العَرَبْكَنْديّ

(١) كان ذلك قبل الحرب العالمية الأولى وقبل انصرافِ الأستاذ النورسي من سعيد القديم إلى سعيد الجديد، والتفرغ لمشروعه الكبير المتمثل في تأليف «رسائل النور» وخدمتها الإيمانية.

الحُسيني (ت١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) رحمه الله[١]، فاتَّصل به، وبعد اتصاله به لازمه ملازمة تامّة، وأتمَّ عليه المقرراتِ كاملةً وهو ما يزال في الثامنةَ عشرةَ من عمره تقريبًا؛ ونال منه الإجازة العلمية ـ«على طريقة علماء الأكراد»ـ في التدريس والفتوى، ثم أجازه في الدعوة والتربية، واستمرَّ على صحبته والاستفادة منه أكثر من عشرين سنة، وهو من أخصِّ أصحابه وخلَّص تلامذته وأكثرِهم له ملازمة وبه تخصُّصًا، حتى إنه ناب عن شيخه في تدريس العلوم سنين بمدرسته بقرية «عربكند»[٢] للطلبة المتقدمين في العلوم، وقد فرَّغه الشيخ لتدريس هذه المراحل والعناية بها قائلًا له: «لا تدرِّس ما قبل «شرح السيوطي» لألفية ابن مالك في النحو، وهو كتاب يقع في المرحلة المتوسطة من المقررات الدراسية في تلك المدارس.

وكان الشيخ ـ بالمقابل ـ يوليه عنايةً خاصّة من بين طلابه، وجلُّهم أهل علم وفضل، ويقدِّمه في الشؤون العلمية والدعوية والاجتماعية على بقية تلامذته ومريديه.

ومما قاله عنه شيخنا الغُرسي: «كان الشيخ العربكندي يُعنى بتدريس الكتب المعمَّقة العاليةِ المستوى، التي هي من تآليف كبار الأئمة وعباقرة المحققين، أما الكتب المنخفضة المستوى فلم يكن الشيخ يُعير لها بالًا، ولا ينظر فيها، ولا يسمح بقراءتها عليه؛ درستُ عليه كتاب «مختصر المعاني» فلم يكن يسمح بقراءة شيء من «حاشية الدسوقي» عليه، وكنا نقرأ له إمّا من «المطوَّل» للتفتازاني، أو من «حاشية

---

(١) ترجم له شيخنا ترجمة وافية في مقالٍ نُشر في مجلة «رحلة» التركية (عدد ١٤ ص٧٣) بعنوان: «الشيخ محمد العربكندي وحياته العلمية والتصوفية» وهي موجودة على الشبكة العنكبوتية، كما ترجم له في كتاب مستقل أحدُ تلامذته محمد شريف أَرْ أُوغْلُو باللغة التركية: «العربكندي من شتى جوانبه»، وله ترجمة مقتضبة في «عقد الجمان في تراجم علماء الكرد والمنسوبين إلى قرى ومدن كردستان» لحمدي السلفي ٣: ١٢٧٤.

(٢) قرية تابعة لقضاء «بِسْمِل» التابعة لمحافظة ديار بكر.

السيد الشريف» عليه أو من «حاشية السيالكوتي»، ودرست عليه قطعة من شرح المحلي «البدر الطالع في حل جمع الجوامع»، فلم يكن يأذن لنا بقراءة شيء من حاشية البَنّاني عليه، وكنا نقرأ له من تعليقات العلامة المحقق الشيخ عبد الرحمن الشربيني وكان يثني عليه كثيرا، ولم يكن هو ينظر في هذه الحواشي، ولا كان يقرأ منها، وكان يقول عن الدسوقي والبنّاني وأمثالهما: هؤلاء كثيرًا ما لا يفهمون الكلام الذي يتكلمون عليه على الوجه السديد»[١].

وكان الشيخ الغرسي يقدم الإهداء أوَّلَ كتبه إلى شيخه هذا: فمن ذلك ما كتبه أول «**فصل الخطاب**»:

«وقد جرت عادةُ كثير من المؤلِّفين بإهداء مؤلَّفاتهم إلى شخصيات مرتبطة بهم أو هم مرتبطون بها...

وإذا جَرَينا على طريقهم، فمن واجب الاعتراف بالجميل أن نقول:

أحقُّ من يُهدى إليه هذا العِقد الفريد الذي هو ثمرة من ثمار جهوده الجبّارة التي بذلها في خدمة الإسلام...

رافعُ راية التحقيق والعرفان، الباذلُ قُصارى جهده في نشر علوم الإسلام...

الواقفُ كلَّ ما آتاه الله من مواهبَ وقوًى على خدمة الإسلام والمسلمين...

الهاجر في سبيل خدمة الإسلام وإرضاء مولاه للدنيا والراحة وأصناف الملاذّ...

شيخي الذي في حجره تربَّيتُ، وفي أحضانه ترعرعتُ، وفي أعتابه نشأتُ...

المربِّي العظيم والمرجع الحكيم: الشيخ محمد العربكندي..».

(١) الشيخ محمد العربكندي وحياته العلمية ص٥.

إجازة الرواية:

لم تكن للشيخ ـ«على طريقة شيوخه ومدارسهم الشرعية في تلقي العلوم والإجازة بها»ـ عناية بالرواية والإسناد على سَنن أهل الحديث إلا ما تحصَّلَ له منها اتِّفاقًا دون سعي أو تشوُّف، فنال الإجازة من الشيوخ: عبد الفتاح أبي غدّة، ومحمد نمر الخطيب، ومحمد علوي المالكي، ومحمد أمين أَرْ، ومحمد أمين سراج، والشيخ عبد الله التليدي المغربي، والشيخ مصطفى الأعظمي وغيرهم.

نشاطه العلمي والاجتماعي:

لم يدرُس الشيخ في المدارس الرسمية الحكومية لأن والده كان يراها مدارس كمالية أتاتوركية، فلم يوجهه إليها، ووجهه إلى المدارس الشرعية المحظورة، فمن أجل ذلك لم يحصل الشيخ على شيء من الشهادات الرسمية، ولم يتقلَّد أيَّ وظائف أو مناصب حكومية، وإنما تولَّى الإمامة في مساجد بعض القرى من غير طريق الحكومة.

أما نشاطه في التعليم والتربية والدعوة، فقد أنشأ سنة (١٩٨٧م) مدرسةً شرعية في مدينة «**قزل تپه**» الملحقة بمدينة «ماردين»، على غرار المدارس المنتشرة في تلك المنطقة، وعلى أصل طريقتها ومنهجها في التعليم، مع حرصه على التجديد فيها، والإضافة والتعديل في مقرراتها بحيث تُوائم العصر، وتكفي لسدِّ الحاجة، وتفي بحق العلوم الإسلامية.

ثم انتقل نزولا عند رغبة شيخه العربكنديّ[1] من مدينة «قزل تپه» إلى مدينة

---

(١) من حكمة الشيخ العربكندي واعتنائه بالدعوة ونشر العلم أنه كان يوصي طلابه بالانتشار في أنحاء البلاد وأطرافها، سعيًا في عموم النفع وشموله، وحرصًا على وصول العلم والدعوة إلى الله إلى معظم المناطق؛ ثم إن الشيخ الغرسي تنبأ بنظره الثاقب وهو في منطقة ماردين أن اضطرابات واسعةً ستعمُّ مدن شرق تركيا، وأن بعض ما يجري حينئذ هو إرهاصات لتلك الاضطرابات وممهِّدات لها، فاختار الشيخ الغرسي الإيغال في العمق التركي نزولا على رغبة شيخه، وتجنبًا لما تفرزه تلك الاضطرابات من ملاحقة وتضييق على العلم والعلماء والمدارس العلمية.

«قونيا»[١] أواخر سنة (**١٩٩١م**)، وكان ذلك بعد وفاة شيخه بما يقارب خمس سنين، وأسس فيها «**مدرسة الفلاح**» الكبيرة، ولا تزال هذه المدرسة مستمرةً حتى اليوم بالتعليم والدعوة والخدمة والعطاء، تخرِّج الأجيال تلو الأجيال، من العلماء والدعاة والمصلحين، وتربِّيهم على المنهج العلميّ والخلق الإسلامي، وتعلمهم أصول الدعوة إلى الله تعالى وأساليبَها.

تلامذته والآخذون عنه:

درس على الشيخ جمع كبيرٌ من الدعاة والمربين والعلماء وطلبة العلم، تربَّوا على يديه، ونهلوا من علومه، وتخرَّجُوا به، وإن تلامذته والآخذين عنه لا يُحصَون كثرةً، وربما بلغوا الآلاف؛ وأما الذين تخرَّجوا به ونالوا إجازته العلمية فيُعدون بالمئات، وغالبهم أساتذة وشيوخ يعلمون في مدارسهم الشرعية وفي الجامعات الإسلامية وغيرها من موارد العلم في شتَّى أنحاء البلاد؛ أذكر منهم على غير سبيل الحصر: الملا عبد الكريم العربكندي يدير مدرسة شرعية في «باطمان»، والملا عبد الإله العربكندي، والملا محمد صديق العربكندي المدرسَين في المدرسة نفسها، والملا تقي الدين العربكندي ومدرسته في «بورصة»، والملا زكي ومدرسته في مدينة «بينگول»، والملا معشوق ياماج العربكندي مدير قسم الدراسات الإسلامية بمركز «إيثار» بإستانبول، والملا تحسين گدر، والملا آيدن يايلا، والملا رضا ديرسلاڤي المدرسِّين في المدرسة التي أنشأها الشيخ الغرسي بـ«قونية»، والملا محمود توسلاق إمام وخطيب جامع «إمارة عاكف» في منطقة فاتح بإستانبول، والملا أحمد دورموش مفتي «قُوجاكُوي»، والملا عبد الله هيج دونمز، والملا علي رضا آق گون، والملا

(١) تبعد عن «ماردين» قرابة ألف كَيلاً، وكانت عاصمة السلاجقة، وفيها قبر المتصوف الشهير جلال الدين الرومي. معجم البلدان لياقوت ٤: ٤١٥، والمطالع البدرية للغزي ص١٠١.

محمد دنيز، والملا بهاء الدين ألب خان، والملا محمد آتَش، وأولاد الشيخ الثلاثة: الملا عبد القادر، والملا ضياء الدين، والملا عبد الخالق... وكثير غيرهم.

زواره والمترددون عليه:

وتجدر الإشارة هنا إلى أن للشيخ زوّارَه الآفاقيِّين بشكل دائم، إذ يرتحل إليه طلبة العلم من شتى بقاع المعمورة للقراءة عليه ودراسة العلوم بين يديه، بينما يلتزم الشيخ باستقبالهم واستضافتهم والقيام على أمورهم مدة جلوسهم طالت أم قصُرت، باذلًا جُهده ووقته في تلبية رغبتهم وتحقيق مطلبهم، وتبليغهم ما سافروا لأجله من تلقِّي العلوم والتزود بها.

والشيخ ممَّن يتعهّد طلّابَه بالرعاية والتربية؛ ويحبّ الطلابَ الأذكياء ويقدِّمهم ويعتني بهم؛ لأنه يعقد عليهم آمالًا كبيرة، في خدمة الدين ونشر العلم؛ وفي كل مكان ينزل به الشيخ يجتمع عليه تلامذتُه من العلماء وطلاب العلم ويلتفُّ حوله محبوه وعارفوه للاستفادة منه والانتفاع بعلمه، وقد انتفع بعلمه عدد كبير من الطلاب في شتى أنحاء البلدان.

أخلاقه ومعاملته:

ومن صفاته المشرقة عفة اللسان والقلم، وسعة الصدر ورحابته، وبشاشة الوجه وطلاقته، جوادٌ سخيٌّ اليد، رحبُ الصدر، كريم الخُلُق، لطيف المعشر، مستوعب لزوره وضيفه، لا يسأم كثرتهم ولا ينصرف عنهم سآمةً أو ملالة، بل يصبر عليهم ويتألَّفهم، يأنسُ به جليسُه ولا يمَلُّ حديثَه.

بصيرٌ بطبائع الناس، خبيرٌ بدخائلهم من خلال سلوكهم في الحياة، وطريقة تعاملهم مع الناس، وأسلوبهم في الحديث والحوار، فيناصحهم ويحرص على نفعهم وخيرهم.

مُطَّلِعٌ على أحوال الأُمة الحاضرة، يحلِّل المواقف، ويُعلِّقُ على الأنباء، ويفصح عن رأيه دونما تحرُّج أو تكلُّف أو تعنُّت؛ شديد الاهتمام بأمر المسلمين، وظف جملةً من وقته وجهده لخدمة الشأن العام، والإصلاح بين الناس، ووطَّن نفسه على ذلك، حتى صار ملجأً للكثير من العامّة لحلِّ النزاعات وفضِّ الخلافات.

يذكر عمومَ سلف الأمة بالخير والتوقير والتقدير، ويغضي عن جميع الخلافات مع علماء المسلمين، فلا يتعرَّض بالوقيعة لأحدٍ من خصومه، يقول: (ومن عادة هذا الفقير أنه يقيم العلاقات مع كل المسلمين المعتدلين إذا تفرَّس فيهم الصدق والإخلاص فيما يدعون إليه مهما خالفوه في الرأي وفي بعض العقائد؛ فإن القواسم المشتركة بيننا أكثر بكثير وأقوى من المسائل التي نختلف فيها، فهم إخوتنا في الإسلام، وإخوتنا في العلم، وفي سبيل الدعوة إلى الله تعالى، فهذه أصول تجمعنا، ولا بأس بعد هذا أن نختلف في بعض المسائل التي هي ليست من المسائل الأصول في العقيدة، أو أن نختلف في بعض الآراء، وعلينا أن نتعاون فيما اتفقنا فيه، ويعذر بعضنا بعضًا فيما اختلفنا فيه).

(ندفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بيننا وبينه المخالفةُ كأنه وليٌّ حميم، مع الحرص على غلق باب الاختلاف كلما حاول أحد فتحه، والابتعاد عن إثارة الأمور المُفسِدة للودِّ والأخوّة).

مكانته العلمية:

يحمل الشيخ صفاتِ العالم الحقِّ، الثَّبْتِ الثقة، الحاضر البديهة، الناقد القوي، المرجِّح المنصف، البعيد الغور في تفكيره، المخلِص في طلب الحقِّ لا يُهمُّه سواه، ولا يكتفي بالبحث في ظواهر النصوص، ولا يقف عند ظاهر العبارة، بل يسير وراء مراميها البعيدة أو القريبة، ولعل ذلك العقل الفلسفيَّ المتعمِّق هو الذي دفعه لأن يتَّجه لإتقان علم الكلام، وتحقيق كثير من المسائل المتعلقة بعلم الصفات والتوحيد.

وهو في العلوم النقلية والعقلية قامة سامقة، مُتقِن للعربية وعلومها، متخصِّص في علم العقيدة والكلام، لا يُجارَى فيه ولا يُبارى، يستحضر المادة مع الدليل، وتُسارع إليه الأفكار، ولا تحتبس ذاكرتُه، فيجيب على الأسئلة في القضايا الدقيقة المعضِلة كأنما فرَغ من مطالعتها ومراجعتها لتوِّه، مع جلَد في المتابعة، وصبرٍ على النقاش، واحتمال للمخالِف، دون تذمُّر أو تحامل أو نفور، يعرف كيف يقنع خصمه من أيسر السُّبُل، ولي في ذلك معه غرائبُ ومشاهدات.

أما حبُّه للعلم، فهو لا يترك مزاولته في أي وقت من أوقاته، ما بين مطالعة وبحثٍ وتنقيبٍ، وتأليفٍ وتحقيق وتنقيحٍ، ومجلسه عمومًا مُحاطٌ بهالة من الكتب والأوراق والبطاقات والأقلام، فإذا دَهَمَته مسألة مُهِمّة غَرِق في تفكير طويل ونظر عميق، وربما استرسل في البحث والكتابة والتصنيف ليلًا حتى مطلَع الفجر.

يقضي معظم أوقاته بين الكتاب والطلاب والضيوف من الباحثين أو الدارسين أو المستفتين، يستقبل كلَّ صغير وكبير بوجه طليق، لا يَمَلّ مجلسَه أيٌّ من الجالسين إليه مهما طال؛ لأنّه مجلسُ علم وأدب، ومجلسُ تبادلِ فكرٍ ورأيٍ، مع تفاعله وتواصله مع العلماء والدعاة والفعاليَات العلمية.

ومن لطائف الشيخ في درسه مع طلابه أو حديثه مع ضيوفه: أنه قد يسترسل في إجابة السائل أو التعليق على بعض المسائل بما يستغرق الوقت الطويل، بغية الإلمام بجوانب المسألة أو البحث المقرَّر، حتى إنه ينسى بعض حاجاته الشخصية من الراحة أو العلاج، أو بعض مواعيده، أو حال ضيوفه والإطارَ الزمني والمكاني الذي يكتنفه.

ومن الطرائف المتكررة لدى الشيخ في أثناء الدرس: أنما ربما سنحت له فكرة وهو يشرح موضوعًا أو يقرر مسألة، فيشير إلى أحد طلابه أن ائتني بكتاب كذا من المكتبة، وربما تعجَّل القيامَ بنفسه لتناوله، فيبحث عن الفكرة التي خطرت له، وينصرف

إليها مستغرِقًا في القراءة، ومستوفيًا جوانبها من المصادر الأخرى إن اقتضى الأمر، ثم يقوم بتلخيصها أو تعليقها بخطه على هوامش أحد كتبه أو في بعض مسوَّداته، بينما يجلس طلابه منتظرين حتى يفرغ مما انشغل به ويعود إلى درسه.

إنتاجه العلمي:

وأما إنتاجه العلمي من الكتابة والتأليف فقد كان له جهد بارز، وإنتاج علمي وفير، إلى جانب براعته في التعليم والتدريس، إذ كتب ما يقارب أربعين مؤلَّفاً ما بين صغير وكبير ومتوسط في مختلف العلوم الإسلامية، وذلك ما عدا المقالاتِ العلميةَ التي نُشرت في مجموعة من المجلات والدوريات، وعلى شبكة التواصل «الإنترنت».

وقد سار في شروحه وتحقيقاته على سَنَن المتقدمين في التحقيق والتعليق، فيلاحَظ اعتناؤه بأمور، منها: حل العبارة المستغلِقة، وإيراد النكات والفوائد الدقيقة، ونقد الأخطاء التي وقعت في بعض المباحث، وكذا الترجيح بين الآراء في مسائل الخلاف، مع بيان رأيه الخاص واختياره في المسائل؛ يزين ذلك كله بميزان عقلي راجح، ومنهج علمي رصين واضح، مع بالغ الإنصاف والتجرُّدِ في انتهاج طريق الحق والاتِّباعِ للدليل، وعدم التعصب لأحد، ولا حتى لمذهبه الأشعري إذا ما تبيَّن له الحقُّ بدليله، وهذه صفة لا يستطيعها إلا كُمّل الرجال ومنصفوهم.

وتمتاز تحقيقاته بأنه يقدِّم مع الكتاب المحقَّق كتاباً آخر حافلًا بالفوائد الزوائد والتوضيحات النافعة، التي توضح الآراء وتقرب المعانيَ، وتفصل المباحث والأدلة وترجح بينها؛ ولذلك فإنه غالبًا ما يسمي تحقيقاته على الكتب بعناوين خاصة بها، كما في «بدر التمام» و«التحرير الحميد» و«التحقيقات الوفية».

ومن أهم مصنَّفاته كتابُه القيّم الذي اشتَهَر به: «**فصل الخطاب في مواقف الأصحاب**»، والذي ألَّفه إبّان ما يسمَّى بالثورة الإيرانية، حرَّر فيه الجواب على جميع

ما يمكن أن ينفُذَ الرافضةُ من خلاله إلى عقول أهل السنة في تركيا حين بدأت تظهر بوادر العمل على مدِّ الثورة أو تصديرها إلى المناطق المجاورة، فحاول الإجابة على جميع المطاعن التي أثارها الرافضة حول الخلفاء الراشدين والصحابة الكرام، والذب عنهم، مع الإحاطة بجميع المسائل واستيعابها ما أمكن، ببيان محرَّر وجيز، دون مواجهة أو تصريح(١)، وقد طبعته جامعة الإمام محمد بن سعود في السعودية، بعناية مديرها إذ ذاك الدكتور عبد الله التركي، وتُرجم إلى اللغة التركية، فكان له بالغ الأثر في تحصين أهل السنة في تركيا من شبُهات الرافضة وعقائدهم الفاسدة، وقد نال إعجابَ علّامة الهند السيد أبي الحسن النَّدْوي رحمه الله تعالى وأثنى عليه ثناءً عاطرًا في جواب أرسله إلى الشيخ بعد استلامه نسخة من الكتاب وقراءته له.

وهذه قائمة مؤلفاته:

١ـ الإجابة الباهرة على أسئلة تتعلق بمن يسب الصحابة الطاهرة. دار روضة ـ إستانبول.

٢ـ الأسوة الحسنة نشأتها وتكونها ومدى الحاجة إليها. دار روضة.

٣ـ إصلاح المدارس. دار روضة. ثم دار الفتح – الأردن.

٤ـ بدر التمام في تحرير مهمات قضايا عقائد الإسلام حاشية على «المسامرة بتوضيح المسايرة» لكمال الدين ابن أبي شريف. وهو الكتاب الذي بين أيدينا. دار الفتح ـ الأردن.

---

(١) أما كتابه «الإجابة الباهرة» فقد انتقل فيه إلى أسلوب المواجهة المباشرة دون تحرُّج أو تكتُم، فأجاب فيه عن الأسئلة السبعة المتعلقة بالشيعة، والتي نشرتها إحدى الصحف التركية، فصل الكلام فيه عن عقائد الرافضة وبدعهم وتحريفهم لكتاب الله، وتناول بالشرح مفاهيم البيعة والإمامة والجماعة، وتعرض لمهزلة ما يسمى بالدعوة إلى التقريب والحوار بين السنة والشيعة.

٥ـ التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد. وهي حاشية على «شرح الباجوري لجوهرة التوحيد». طبع دار سيدا في ديار بكر.

٦ـ التحقيقات الوفية حاشية على «شرح السيوطي لألفية ابن مالك». طبع عدة طبَعات.

٧ـ التصوف وحركة الإصلاح والتجديد. دار روضة.

٨ ـ التعامل مع غير المسلمين وإقامة العلاقة بهم. مخطوط.

٩ـ تعليقات على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد. لم يطبع.

١٠ ـ تعليقات على **قرة العين** شرح ورقات إمام الحرمين للحطاب. مع مقدمة مطولة له. لم يطبع.

١١ـ تعليقات على مفتاح الوصول للتلمساني. لم يطبع.

١٢ـ حاشية على شرح العصام للفريدة في علم البيان. طبع مكتبة الحنيفية في إستانبول.

١٣ـ حاشية على شرح الگلنبوي على إيساغوجي للأبهري في علم المنطق. لم يطبع.

١٤ـ حاشية على شرح رسالة القاضي عضد الدين الإيجي في علم الوضع للسمرقندي. لم يطبع.

١٥ـ حاشية على مختصر المعاني للسعد التفتازاني في علم البلاغة. لم يطبع.

١٦ـ رسالة في علم الفرائض كتبها المؤلف وهو في الثامنة عشرة من عمره تقريباً. لم تطبع.

١٧ـ سبيل من أناب إلى الله. طبع بدار القادري في دمشق.

١٨ـ السنة النبوية حجية وتدويناً. مؤسسة الريان ـ بيروت.

١٩ـ شرح «الخبية» في علم المناظرة للملا خليل الإسعردي. لم يطبع.

٢٠ـ أدب العالم والمتعلم ومنهج التعليم والتعلم. دار الفتح – الأردن.

٢١ـ عشر رسائل متعلقة بأصول الدين، لم تطبع.

٢٢ـ عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف. دار روضة.

٢٣ـ فصل الخطاب في مواقف الأصحاب. طبع أولاً بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بعناية الدكتور عبد الله التركي وتقديمه، ثم طبع بدار السلام في القاهرة، ثم بدار القلم في دمشق.

٢٤ـ الفكر الإسلامي عند الإمام ولي الله الدهلوي. طباعة خاصة في تركيا.

٢٥ـ منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام. دار القادري.

٢٦ـ تحقيق مسائل مهمات من علم التوحيد والصفات. دار الفتح.

٢٧ـ منهج القاصد مختصر مختصر منهاج القاصدين. مؤسسة الريان.

٢٨ـ النكت الغرر. وهو حاشية على «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر» لابن حجر العسقلاني. طبع دار القادري.

وغير ذلك من المؤلَّفات والرسائل.

صور من إنصاف الشيخ:

• **من ذلك**: تصريحه غير مرة أن مذاهب أهل السنة ثلاثة: الأشاعرة، والماتريدية، وأهل الحديث ما داموا مبتعدين عن التشبيه والتجسيم، وهم استمرار لأهل الأثر من السلف، وما أجمع عليه هذه الفرق الثلاث هو عقيدة أهل السنة، وأما ما اختلفوا فيه فهي مذاهب وآراء اجتهادية تحتمل الخطأ والصواب، وليست من العقيدة، والصواب والخطأ فيها متوزِّع بين هؤلاء الثلاثة، لكن كثيرا ممَّن يدَّعون أنهم من أهل الحديث مجسِّمة حشوية مشبِّهة.

• **ومنه قوله**: إن متأخِّري الأشاعرة قد خطَوا بمذهب أهل النظر في العقيدة خَطوةً نحو الاعتزال، كما أن الذين يمثِّلون مذهب أهل الأثر في المتأخرين قد خطَوا بالمذهب خَطَوات نحو مذهب الكرّامية والحشوية.

• **ومن صور ذلك**: إلحاقُه الأشاعرةَ المتأخِّرين بالمعتزلة في مسلَك المبالغة في التأويل والإكثار منه والتأويل في المفرد، فيقول حفظه الله: (إن معظم متأخِّري الأشاعرة قد غلَوْا في التأويل، وساروا فيه على طريقة المعتزلة من التأويل في المفرد، كتأويل اليد بالقدرة والاستواء بالاستيلاء، وقد صارت هذه التأويلات هي السمةَ البارزة لهم، انتشرت في كتبهم ومؤلفاتهم في متخلف الفنون، ولا سيما التفسيرية منها). ويقول أيضًا: (الذين أوَّلُوا من السلف أقلُّوا من التأويل، وكان التأويل عندهم محدودًا، وجروا فيه على حمل الكلام على التمثيل، واقتصروا فيه على ما ورد مما هو بالنسبة إلى الإنسان أعضاءٌ وجوارحُ: كاليد، والعين، والساق، وما هو من جملة الأفعال التي تقتضي الحركةَ والانتقالَ: كالمجيء والنزول؛ ولم يُجْرُوه في كل النصوص الواردة فيها هذه الأمور، بل أجرَوه فيما كان المعنى المجازي متبادِرًا منها، ولم يتعدَّوا إلى ما هو في الإنسان تغيُّرٌ وانفعالٌ: كالرحمة والغضب. وأما جمهور

الخلف فأكثروا من التأويل بل قد غلَوْا فيه، ولم يقتصروا على نوعٍ ممّا تقدَّم وساروا فيها على منهج المعتزلة من التأويل في المفرد)[١].

وبعبارة أخرى يقول[٢]: التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى معنًى مناسب لمعناه الأصلي لقرينة تدلُّ على ذلك، ولا يجوز التأويل بدون قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي. وأما التفويض: فهو صرف الكلام عن ظاهره لدليل يوجب هذا الصرف ويمنع إبقاء الكلام على ظاهره بدون أن يعيِّن المعنى المراد، ويفوِّض علم المعنى المراد من النص إلى الله، ويسمِّيه البعض بالتأويل الإجمالي، كما يُسمَّى الأوَّلُ بالتأويل التفصيلي.

ثم إن التأويل أمر ضروري لا يستغني عنه أحد من السلف أو الخلف، وإنما الخلاف بينهم في الإقلال منه والإكثار، وفي نوع التأويل، فغالب السلف في معظم نصوص الصفات على التفويض، وغالب الخلف في معظم هذه الصفات على التأويل.

وأما الأشاعرة فالمتقدِّمون منهم في معظم نصوص الصفات على التفويض، وأما المتأخِّرون فقد خالفوا منهج المتقدمين وغلَوْا في التأويل، وأخذوا كثيرًا من تأويلاتهم من المعتزلة، وقد كان السلف يَعدُّون تأويلاتِ المعتزلة هذه من الأمور التي يبدِّعونهم لأجلها، ومنها: حمل اليد على معنى القدرة، وحمل الاستواء على معنى الاستيلاء.

• **ومن ذلك: تقريره لمسألة العلوّ وإثباتها صفةً لله تعالى**، وبيان أن ذلك مذهب الإمام الأشعري والأشاعرة المتقدِّمين، وأنَّهم ـ«إضافةً إلى إثباتهم العلوَّ والفوقية لله تعالى على تقدير علو المكانة وفوقيَّتِها»ـ كانوا يُثبتون العلوَّ والفوقية بالمعنى الحقيقي

(١) عقيدة الإمام الأشعري ص١٢١ و١٨٩.

(٢) حررت هذه التفصيلات من لسانه شفاهًا حفظه الله.

أيضًا، فيقول: (إثبات صفة الفوقية والعلوِّ لله تعالى هو ما وردت به نصوص الكتاب والسنة، وهو مذهب السلف، ومذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومتقدِّمي أصحابه)، ثم ساق النصوص الشرعية الدالّةَ على صفة العلوّ، إلى أن قال: (ثم إنَّ الفوقية بهذا المعنى مركوزة في فطرة بني آدم، لا يستطيع أحدٌ منهم أن يتخلَّص من الشعور بها مهما حاول التخلُّص، ومهما اعتقد خلافَه. وليت شعري لماذا خصَّ العلماءُ المشكلةَ بحديث الجارية، وما من أحد من المؤمنين بالله تعالى إلا وهو على حال الجارية وعلى مذهبها، لا يقول أحدٌ من المؤمنين: الله، إلا وهو يُشير إلى «فوق» إمّا بإحدى جوارحه أو بقلبه!!)[1]. وأما متأخِّرو الأشاعرة فقد نفَوُا الفوقية والعلوَّ بالمعنى الحقيقي عن الله تعالى، واقتصروا على إثبات علو المكانة فقط، والنصوص المتعلِّقة بالموضوع من الكتاب والسنة وإن كان يمكن حمل بعضها على هذا المعنى دونما تكلف، لكنَّ حملَها جميعًا على هذا المعنى لا يستقيم إلا بتكلُّف ممجوج وتعسُّف غير مقبول، وهم متأثِّرون بالمعتزلة في رأيهم هذا.

أما الجهة فمنفيّة عن الله تعالى قطعًا، ولم ترِد في شيء من نصوص الكتاب والسنة، ولم يقل بها أحد من علماء السلف، وإنما أثبتها بعض أجلاف الخلف، وذلك لأن الجهة إنما تُتصَّور وتتحقَّق داخل العالم، وتنقطع بانقطاع العالم، أما فيما وراء العالم فلا تتحقق الجهة[2] بل لا تُتصوَّر فيه، والله تعالى ـ «كما قال الإمام أبو الحسن الأشعري وغيره ـ بائنٌ من الأشياء منفصل عنها، فلا تُتصوَّر بالنسبة إليه تعالى

(١) عقيدة الإمام الأشعري ص١٧٨. وفي «الإبانة» ص١٠٧: (ورَأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديَهم إذا دعَوْا نحو السَّماء، لأن الله تعالى مُستوٍ على العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أنَّ الله على العرش لم يرفعوا أيديَهم نحو العرش كما لا يَحُطُّونها إذا دَعَوا إلى الأرض).

(٢) ما وراء العالم فوقٌ لبني آدم كلهم بحسب العُرف، كما أنه فوقٌ لهم بحسب الوهم، لأنه مقابِلٌ لرؤوسهم كما أن الأرض تحتٌ لهم لأنها مقابِلة لأرجلهم، وإن لم يكن فوقاً لهم بحسب التحقيق، لانقطاع الجهات بانقطاع العالم.

الجهة. فنُثبت العلو والفوقية لله تعالى بهذا المعنى، بدون كيف ولا تمثيل، ونتوقَّف عنده، ولا نتجاوزه إلى التفاصيل التي لم يَرِد بها شيء من الكتاب والسنة، ونعترف بالعجز عمّا وراء ذلك[١].

• **ومن ذلك: ردُّه بأدلّة عديدة تشكيكاتِ الشيخِ الكوثري** ومَن تابعه في ثبوت نسبة كتاب «**الإبانة**» إلى الأشعري، وبيَّن أنَّ الداعيَ إلى تشكيكه ما ورد في هذا الكتاب ممّا يخالف ما ورد في كتب متأخِّري الأشاعرة، وما تقرَّر عند معظمهم من التأويل التفصيليِّ للنصوص المتعلِّقة بهذه المسائل، ومن نفي العلو والفوقية لله تعالى؛ والواردُ في كتاب «الإبانة» هو عدم تأويل هذه النصوص، مع نفي الكيف، والحد، والحركة، والنقلة، والاستقرار، ونفي كل لوازم الجسمية عن الله تعالى؛ وإثبات العلو، والفوقية، والاستواء على العرش، لله تعالى، وإثبات أن الله تعالى في السماء، ثم قال: (إنَّ معظم متأخِّري الأشاعرة قد خالفوا الإمام في إثبات هذه الأمور لله تعالى، فلا يصحُّ اتخاذُ عدم إثباتهم هذه الأمور لله تعالى دليلًا على عدم إثبات الإمام أيضًا لها)[٢].

• **ومن ذلك: موقفه من الطُّرُق الصوفية المعاصرة**: وُجِّه إليه سؤال بهذا الخصوص، وهل هناك طريقة سليمة الآن من الأخطاء؟ فأجاب: هذا الفقير قد أخذ الطريقة النقشبندية وسلَكها على يد المربي العظيم والمحقق الكبير الشيخ محمد العربكندي، وهو قد كان شيخَ علماء قُطره، وقد اعترف بجلالته وتفوُّقه ونبوغه وتفرُّده في العلم والتربية كل من مارسه أو كان على معرفة به من المربِّين والعلماء، وقد كان يُعتبَر جنيدَ وقته، وهذا الفقير ـ الشيخ الغرسي ـ كان أخصَّ تلاميذه وألزَمَهم له، لازمه أكثرَ من عشرين سنة.

---

(١) للتفصيل راجع رسالته في «العلو والفوقية»، وانظر ما قاله في: عقيدة الإمام الأشعري ص١٩٦.
(٢) عقيدة الإمام الأشعري ص٨٠.

ثم أقول: على حسب خبرتي واستقرائي الناقص لا أعلم طريقةً صوفية أستطيع أن أقول بملءِ فمي: إنها سليمة من الأخطاء والانحرافات سلامةً تامة، ومنها ما هو قريبٌ إلى السلامة، وهي قِلّـةٌ قليلة، وهذه يُنتفع بها وبمشايخها الصالحين، فإن الصافيَ عن الكدر كلَّ الصفاء قد عزَّ في هذا العصر، وصار كالكبريت الأحمر، ومنها ما اختلط فيه الحابل بالنابل، ومنها ما بلغَ فيه السيلُ الزُّبى، وجاوز الحزامُ الطُّبْيَين.

قوله في شيخ الإسلام ابن تيميّة: شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى من كبار علماء الإسلام، وهو أحد أفذاذ العصور ونوابغ الدهور، ونعتقد بأنه من الصالحين، ونسأل الله تعالى أن يُشفِّعَه فينا، وهو يحاول دائمًا أن يكون على عقيدة السلف، وأن يؤيِّدها، وأن يردَّ على من خالفها، لكنه يحاول أن يقوم بهذا الأمر الجلل بنفسه دون أن يأخذ ذلك من شيخ متضلِّع في علم العقيدة، كما يقول معاصره الإمام تقي الدين السُّبْكيّ[1]، وهو مِن أَخبرِ الناس به، فمن أجل ذلك يُصيب في معظم ما يحاول القيامَ به، ويخالفه التوفيقُ في بعضها، وعنده اضطراب في بعض المسائل، كمسألة التجسيم، فبينما نراه يقترب من التجسيم في بعض مؤلَّفاته وفتاواه، نراه يبتعد منه كلَّ البُعد في مواضع أخرى منها. وهو على كل حال من كبار أئمة المسلمين، ومؤلَّفاته لا يستغني عنها العلماء، وأما المثقَّفون وأنصاف العلماء فتضرُّرهم بها أكثر من انتفاعهم.

وأما الذين يعتبرون ابن تيمية الإمامَ الوحيد الذي له القول الفصل في كل ما تكلم فيه من المسائل، ويعتبرونه حجةً على غيره من العلماء، فنراهم مخطئين جدَّ الخطأ، فكما أن غيره ليس بحجة عليه، كذلك هو أيضًا ليس بحجة على غيره، وليس الحقُّ مقصورًا عليه، وفيما ذهب إليه، ولم يجعل الله هذه المكانةَ لأحد غيرَ أنبيائه صلى الله عليهم وسلم. قال الإمام مالك: **كلُّ أحدٍ يُؤخَذ من قوله ويُردُّ إلّا صاحبَ**

---

(١) انظر: السيف الصقيل ص١٣.

هذا القبر، وأراد به النَّبيَّ ﷺ»[١]، ومن التقليل من شأن الإسلام وعلمائه أن يُحصر الحقُّ فيما ذهب إليه ابن تيمية رحمه الله.

نماذج من اختياراته العلمية:

للشيخ تحريراته وترجيحاته في العلوم عامة وعلم العقيدة خاصةً، خالف فيها المسالك المتَّبَعة في تقرير بعض المسائل، وبيَّن وجه الحق فيها، **فمن ذلك:**

• **اختياره ـ«في مسألة خلق القرآن»ـ لمذهب القائلين بأن كلام الله القديم عبارةٌ عن الألفاظ والمعاني القائمة به تعالى**، يقول: اتفق أهل السنة الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث على أن الله تعالى متكلِّم بكلام قديم، ولكنهم اختلفوا في «كلام الله القديم» ما هو؟ فذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية إلى أن كلام الله القديم هو المعنى النفسي القائم بذات الله تعالى، الذي لا يتغيَّر بتغيُّر اللُّغات، ولا يختلف باختلاف العبارات؛ أما الألفاظ فهي مخلوقة، ومع ذلك يقولون: هي كلام الله حقيقةً، تفرَّد الله تعالى بخلقها، وهم في قولهم بخلق الألفاظ موافقون للمعتزلة، ويخالفونهم في قولهم بـ«المعنى النفسي القديم»، فإن المعتزلة لا يقولون به.

وذهب بعض المحققين من الأشاعرة وفي مقدمتهم الشهرستاني والقاضي عضد الدين الإيجي[٢] إلى: أن كلام الله القديم عبارة عن الألفاظ والمعاني القائمة به تعالى. **وهذا القول هو المختار لدينا**، وهو مذهب علماء السلف، والدليل على ذلك أن محنة خلق القرآن التي فَتَنَ بها المعتزلةُ أهلَ السنة، كانوا يَحملونهم فيها على القول

---

(١) إرشاد السالك لابن عبد الهادي ص٤٠٢، وروى الطبراني في «الكبير» (**١١٩٤١**) عن ابن عباس رضي الله عنهما: ليس أحدٌ إلّا يُؤخَذ من قوله ويدعُ غيرَ النَّبيِّ ﷺ»، ورجاله موثوقون كما في مجمع الزوائد ١: ١٧٩.

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٠٠، والمواقف للإيجي ص٢٩٣.

بخلق القرآن بمعنى اللفظ المنزل، لأن المعتزلة ليسوا قائلين بما سوى اللفظ، وقاسى أهلُ السنة في سبيله ما قاسَوْه، فلو كان السلف قائلين بحدوث اللفظ ـ «كما يقول جمهور الأشاعرة» ـ لأجابوا المعتزلةَ إلى طلبهم، ولما عانَوُا الشدائد لقاءَ الامتناع عن إجابتهم ولما تجرَّعوا في سبيل ذلك أصناف العسف والأذى والعذاب.

وأما أهل الحديث ـ «وفي مقدمتهم الإمام أحمد» ـ فيقولون: إن كلام الله القديم القائم بذاته عبارة عن الألفاظ المرتَّبة والأصوات، فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من جهة وبين أهل الحديث من جهة أخرى خلاف حقيقي، لكنه لا يقتضي التبديع، ولا خروجَ طرفٍ منهم عن مذهب أهل السنة، فإن القول بأن الله متكلِّم بكلام قديم، كافٍ في عدِّ القائل به من أهل السنة، وهم متَّفقون في هذا القول، ولا يضرهم اختلافهم فيما وراء ذلك، فإنه من خفايا علم العقيدة ودقائقه، ومجالات الظنون والاجتهاد[1].

• ترجيحه في مسألة «**أول الواجبات على المكلَّف**» أن أوَّلها معرفةُ الرسول أو النظر فيها، مخالفا في ذلك للأشاعرة والماتريدية وغيرهم القائلين بأن أول الوجبات معرفةُ الله تعالى، ويرى أن ما ذهب إليه هو مقتضى مذهب الإمام الأشعري والأشاعرة حيث ذهبوا إلى أنه: لا حكم في أفعال المكلفين قبل ورود الشرع، فليس عندهم قبل ورود الشرع حكم من الأحكام الشرعية، فلا يجب عندهم قبل ورود الشرع وبلوغه لا معرفة الله ولا شيء آخر. والشرع إنما يثبت بدليل صدق الرسول في دعواه الرسالة،

---

(١) وفي هذا السياق يقول علي ابن أبي العز الحنفيّ (ت٧٩٢هـ) بعد ذكره افتراق الناس في مسألة الكلام على تسعة أقوال: «والنزاع بين أهل القبلة إنما هو في كونه مخلوقًا خَلقَه الله، أو هو كلامه الذي تكلَّم به وقام بذاته؛ وأهل السُّنّة إنما سُئلوا عن هذا... ولو تُرك الناسُ على عقولهم المستقيمة، لم يكن بينهم نزاع، ولكن ألقى الشيطان إلى بعض الناس أغلوطة من أغاليطه فرَّق بها بينهم: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]». شرح العقيدة الطحاوية ١: ١٨٦.

فمقتضى مذهبهم هذا أن يكون أولَ واجب على المكلف عندهم هو النظرُ في صدق الرسول في دعواه الرسالة، لا معرفة الله تعالى، ولا النظر فيها، لأن معرفة الله تعالى إنما تجب عندهم بعد ورود الشرع، والشرع إنما يثبت بدليل صدق الرسول في دعواه الرسالة، فينبغي على هذا أن يكون أول واجب عندهم هو تصديق الرسول أو النظر في صدق الرسول. ثم يقول: مع أنه لم يقل بهذا أحد منهم فيما أعلم! **ونحن نقول به،** ثم رأيت المحقِّق المَرجانيَّ ذهب في حواشيه على «شرح العقائد العضدية للدوّاني» إلى أن أول الواجبات هو تصديق النبي(١).

ثم يقول: ويمكن أن يوجه كلام الأشاعرة بأنه بورود الشرع وبلوغ الدعوة يَثبت وجوب الواجبات كلها على المكلَّف سواء ثبت الشرعُ عنده أو لم يثبت، وفي مقدمة هذه الواجبات معرفة الله تعالى ومعرفة الرسول والإيمان بهما، ولما كان تحقُّق الرسالة متوقِّفاً على وجود المُرسِل وصفاتِه الذاتية طبعاً وعقلاً اعتبر الأشاعرة معرفةَ الله مقدمةً على معرفة الرسول شرعاً ـ«أي وجوباً»ـ حتى يوافق الشرع الطبع والعقل، وإلّا ففي التحقيق لا ترتيب في وجوب الواجبات عند الأشاعرة، فإن الواجبات كلها تثبت معاً عندهم على المكلف بورود الشرع وبلوغ الدعوة، فلا يُتصوَّر أولُ واجب عندهم.

• جوابه على سؤال: هل يصح أن يقال: لله تعالى يدٌ لا كيدنا وجَنْبٌ لا كجنبنا؟
ومفصَّل كلامه فيه: وأما أنه هل يصح أن يقال: لله يد لا كيدنا، وجنب لا كجنبنا، ورجل لا كرجلنا، وأصبع لا كأصبعنا؟ وهل يصح أن يقال: لله تعالى رحمة ليست كرحمتنا، ورضًى ليس كرضانا، وغضب ليس كغضبنا؟ الثاني صحيح والأول غير صحيح. والفرق بينهما من وجوه:

---

(١) شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، وبهامشه حاشية المرجاني ١ : ١٨٩

الأول: أنك في الثاني تثبت صفة معنوية لله تعالى أثبتها الله تعالى لنفسه وساقها مساق الصفات الثابتة له تعالى من الرضى والغضب ونحوهما، ثم تنفي عن الله تعالى ما يوهمه اللفظ من التغيُّر والانفعال الذي هو على الله تعالى مُحالٌ، فتعود هذه الصفات إلى صفة الإرادة أو إلى صفة الفعل، فيكون كلامك من نوع قولنا: لله علم لا كعلمنا حيث أثبتَّ لله تعالى العلم، ونفيتَ أن يكون على وجه النقص الذي هو في حقِّه تعالى مُحال، فينفعك قولك: «ليس كرضانا» بعد قولك: «لله تعالى رضا» حيث يفيد أنَّ رضاه تعالى ونحوه ليس على وجه التغيُّر والانفعال الذي هو على الله محال.

وأما في قولك: «لله تعالى يد لا كيدنا» فمن أجل أن اليد موضوع للعضو المعلوم، وهي منفية عن الله تعالى أصلًا بدلائل مخالفته للحوادث، فقد أثْبَتَّ بقولك هذا لله ما هو منفيٌّ عنه أصلًا ورأسًا، ولم تُثبت له ما هو ثابت له أصلًا ومنفيٌّ عنه وصفًا وكيفية، حتى ينفعك بعدَ قولك: «لله يد» قولُك: «لا كيدنا»، بل يكون قولك: «لا كيدنا» كلامًا لا معنى له، ومناقضًا لقولك: «لله يدٌ» إن كنت أردت بقولك: «لا كيدنا» نفيَ الوصف والأصل لأنك نفيتَ به ما أثبتَّه بقولك: «لله يد»، ويكون مؤكِّدًا للتشبيه والتمثيل إن أردت بقولك: «لا كيدنا» نفيَ الوصف دون الأصل لأنك تكون قد أثبت لله أصل الجارحة، ونفيت عنها الوصف والهيئة المخصوصة ليد الإنسان، فيكون كلامك هذا من قبيل قولك: «لله نسيان لا كنسياننا ومرض لا كمرضنا».

والثاني: أن الله تعالى قد أسند الرحمة والرضى والغضب ونحوها إلى نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم على وجه الإسناد التامِّ الذي هو بين الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره ونحوها، حيث وصف الله تعالى نفسه بالغفور الرحيم، والرحمن الرحيم، وقال: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ ٱللَّهُۚ﴾ وقال تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ وقال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ﴾، وساق هذا النوع مساقَ الصفات التي اتصف الله تعالى بها.

وأمّا ما هو موضوع للأعضاء والجوارح ونحوها فلم يَرِد في كلام الله تعالى وكلام رسوله إسنادُه إلى الله تعالى على هذا الوجه، وإنما ورد نسبته إلى الله تعالى على وجه الإضافة فقط كقوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ وقوله: ﴿فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾.

وأما قولنا: لله يد.. إلخ فمشتمل على نسبة هذه الأمور إلى الله تعالى على وجه الإسناد التام، فيكون مخالفًا للطريقة التي نسبَ الله تعالى هذه الأمور إلى نفسه في كتابه، ونسبها إليه رسولُه في سُنَّته، فتكون هذه الطريقة من النسبة غيرَ صحيحة، فإنه لا يصح نسبة أمر إلى الله تعالى إلا ما نسبه هو إلى نفسه، وبالطريقة التي نسبه بها إلى نفسه تعالى.

الثالث: أن الرضى والرحمة والغضب ونحوها قد سيقت في كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه إثباتها لله تعالى، ولم تُسَق في كلامهما على طريق إثبات أمرٍ آخر لله تعالى، وأما اليد والجنب والرجل والأصبع ونحوها فلم تُسق في كلام الله تعالى وكلام رسوله على طريق إثباتها لله تعالى، بل سيقت في ضمن كلام أريد به إثباتُ أمرٍ آخرَ لله تعالى. فمثلًا قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ سيق لإثبات الملوكية والسلطنة المطلقة لله تعالى، لا لإثبات اليد لله تعالى، وقوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ سيق لإثبات الحسرة على التفريط في حقوق الله، لا لإثبات الجنب لله تعالى.

وقول النبي ﷺ: «إن قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن» سيق لبيان أن قلب الإنسان طَوْعُ إرادته تعالى وقدرتِه يقلِّبه كيف يشاء، ولم يُسق لإثبات الأصابع لله تعالى، ولا لبيان أن في جوف كلِّ إنسان أصبعين من أصابع الرحمن مكتنِفتَينِ بقلبه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.. إلى غير ذلك من الأمثلة.

وأما قولنا: «لله يد» ونحوه فيفيد إثبات اليد ونحوها لله تعالى ولم يُفد إثباتَ أمرٍ آخر لله تعالى، من نحو السلطنة والملوكية والقدرة المطلقة والتصرُّفِ المطلق،

فكما يكون أسلوب نسبة هذه الأمور إلى الله تعالى مخالفًا لأسلوب نسبتها إليه تعالى في الكتاب والسنة، كذلك يكون مُفاد هذا الأسلوب مغايرًا لمُفاد أسلوب نسبتها إليه تعالى في الكتاب والسنة، فيكون استعمال هذا الأسلوب غيرَ صحيح، فإنه لا يصحُّ نسبة أمر إلى الله تعالى إلا ما نسبه هو إلى نفسه، وبالطريقة التي نسبه بها إلى نفسه تعالى، وبالمعنى الذي أثبته تعالى لنفسه بهذه النسبة. والله تعالى أعلم بالصواب[(١)].

• عزوف الشيخ عن الأساليب الفلسفية ومخاتلاتِها وما تحويه من حذلقة الكلام وتشقيقٍ للمسائل، في عرض علوم العقيدة ودراستها، بعد رحلة طويلة مع هذه الطرائق وإدامة النظر والتعمُّق البحث والكتابة فيها، وانظر ماذا يقول في مقدمة حاشيته على «**المسامرة شرح المسايرة**»[(٢)]: وقد وجدتُ كتاب «**المسايرة**» مع توضيحه «**المسامرة**» من أجمع الكتب المؤلَّفة في عقائد أهل السنة والجماعة وآصلِها وأعمقِها وأفضلِها، فإن الكتاب على صغر حجمه قد وفّى بأصول هذا العلم ومعظم تفاصيله، وأحاط بقواعده وأكثر تفاريعه، مع خلوِّه عمّا يؤخذ على غيره من الكتب الكلامية من التوغُّل في التفلسُف، والتعمُّقِ فيه والتعسُّف، من أجل ذلك ألفيتُه أفضلَ كتاب عَقَدِيٍّ يقرَّر في المناهج الدراسية في المرحلة العالية، فقرَّرتُ دراستَه في هذه المرحلة، وجعلتُه البديلَ لكتاب «**شرح العقائد النسفية**» لسعد الدين التفتازاني، الذي كان هو المقرَّرَ في منهج التدريس منذ مئات السنين؛ وذلك لما يُؤخذ على هذا الكتاب من أنه لأجل تعمُّقه في الجدل وتوغُّله في التفلسف لا يفهمُه فهمًا محكَمًا دارسُه غيرُ الذكيّ، وتتزعزع به عقيدةُ دارسِه الذكيّ.

ويقول أيضًا: ومن طريف ما بلغني أن بعض الأساتذة ـ وكان المقرَّرَ في قطرهم تدريسُ «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني ـ كان عقب الانتهاء من تدريس هذا الكتاب

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام ص١٢١، وحاشية بدر التمام ص١٥٧.

(٢) وقد جمع الشيخ في هذه الحاشية خلاصةَ ما انتهى إليه نظرُه من المباحث العقدية بعد تأمُّله الطويل فيها والتعمق في مصادرها، وحريٌّ بطلبة العلم ألا يفوِّتوه، فكل الصيد في جوف الفرى.

يدرِّس تلامذتَه كتاب «**الشفا**» للقاضي عياض إصلاحًا لما أفسده الشرح المذكور، وتلافيًا لما أورثه تدريسُه من زعزعةٍ في العقيدة ومن الوهن في التصميم.

• **أن المجدِّد في كل عصر عبارةٌ عن مجموعة من المصلحين**: فيقول: المشهور أن المجدِّد يكون شخصًا واحدًا يقوم بتجديد الإسلام بكل جوانبه ونواحيه، لكن المحقِّقين من العلماء على أن المجدد في كل عصر مجموعةٌ من العلماء العاملين الربانيِّين، ينفون عن الإسلام تحريفَ الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وحملَ هؤلاء المحققون لفظ «مَنْ» الوارد في حديث التجديد على الجمع دون المفرد، وهو الحديث الذي رواه أبو داود في سننه (٤٢٩١)، والطبراني في المعجم الأوسط (٦/ ٣٢٣) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم قال: «إنَّ اللهَ يبعثُ لهذه الأمةِ على رأسِ كلِّ مائةِ سنةٍ من يُجدِّدُ لها دينَها»، وهذا ما أشار إليه حديث العدول الذي رواه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الروي وآداب السامع، وابن عساكر في تاريخ دمشق، والبراني في مسند الشاميين، والهيثمي في مجمع الزوائد: «يحمل هذا الدين من كل خلف عدولُه ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين»، حيث ورد فيه العدول بصيغة الجمع، ولم يقل: عدل واحد منهم، فإن حديث العدول تفسير لحديث التجديد... ثم أورد نُقولًا عن بعض المتقدمين كالذهبي وابن كثير وابن حجر تؤيِّد مذهبه، ثم قال: واقع التاريخ الإسلامي يؤيد ما ذهبت إليه هذه الطائفة من المحققين، فإنه قلَّما وُجد - عبر التاريخ الإسلامي ـ مجدِّد واحد شمِل تجديدُه جميع النواحي التي تحتاج إلى التجديد من الدين، وعمَّ تجديده كل نواحي العالم الإسلامي وأقطاره، ولو قيل: لم يوجد عالم واحد بهذه الصفة قط لم يكن هذا القول بعيدًا عن الواقع[1].

---

(١) التصوف وحركة الإصلاح والتجديد ص١٣.

ترجمة مؤلف المسامرة
العلامة محمد بن أبي شريف المقدسي رحمه الله تعالى

اسمه ونسبه:

شيخ الإسلام، ملك العلماء الأعلام، حافظ العصر والزمان، بركة الأمة، علامة الأئمة، كمال الدين ابو المعالي محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي الشافعي، سبط قاضي القضاة شهاب الدين أبي العباس أحمد العمري المالكي، المشهور بابن عوجان.

مولده ونشأته:

ولد ليلة السبت (٢٥) ذي الحجة سنة (٨٢٢هـ) بمدينة القدس، ونشأ بها في عفة وصيانة وتقوى وديانة، لم يُعلم له صبوة ولا ارتكاب محظور.

حياته العلمية:

حفظ رحمه الله تعالى القران العظيم، والشاطبية والمنهاج للنووي، وعرضهما على قاضي القضاة شيخ الاسلام شهاب الدين ابن حجر، وقاضي القضاة شيخ الاسلام محب الدين بن نصر الله الجبيلي، وقاضي القضاة سعد الدين الديري الحنفي، وشيخ الاسلام عز الدين المقدسي، في سنة (٨٣٩هـ)، ثم حفظ ألفية ابن مالك وألفية الحديث، وقرأ القرآن بالروايات على الشيخ ابي القاسم النويري، وسمع عليه، وقرأ

في العربية، وأصول الفقه، والمنطق، واصطلاح الحديث، والتصريف، والعروض، والقافية، وأُذِن له في التدريس فيها سنة (٨٤٤هـ)، وتفقه بالشيخ زين الدين ماهر، والشيخ عماد الدين بن شرف، وحضر عند الشيخ شهاب الدين بن أرسلان، والشيخ عز الدين المقدسي، واشتغل في العلوم كما أنه أخذ أيضا عن الشيخ كمال الدين بن الهمام، وقاضي القضاة شمس الدين القاياتي، والمقري البغدادي وغيرهم.

ورحل إلى القاهرة في سنة (٨٤٤هـ) وأخذ عن علماء الاسلام منهم: شيخ الاسلام ابن حجر، وكتب له إجازة، ووصفه بالفاضل البارع الأوحد، وقال: شارك في المباحث الدالة على الاستعداد، وتأهل لأن يفتي بما يعلمه ويتحققه من مذهب الامام الشافعي من أراد، ويفيد العلوم الحديثية من المتن والاسناد علما بأهليته بذلك وتلوحه في مضائق تلك المسالك. انتهى.

وبالإضافة لسماعه الحديث من شيخ الإسلام ابن حجر فقد سمعه أيضا من الشيخ زين الدين الزركشي الحنبلي، والشيخ عز الدين بن الفرات وغيرهم من المشايخ الأعيان، وحج سنة (٨٥٣هـ) فسمع الحديث بالمدينة الشريفة على المحب الطبراني وغيره، وبمكة المشرفة على أبي الفتح المراغي وغيره.

وفي سنة (٨٨١هـ) توجه إلى القاهرة المحروسة واستوطنها، وتردد إليه الطلبة والفضلاء واشتغلوا عليه في العلوم، وانتفعوا به، وعظمت هيبته، وارتفعت كلمته عند السلطان وأركان الدولة.

صفاته:

قال صاحب الأنس الجليل: وأما سمته وهيبته.. فمن العجائب في الأَبَّهةِ والنورانية، رؤيته تذكر السلف الصالح، ومن رآه علم أنه من العلماء العاملين برؤية

شكله وإن لم يكن يعرفه، وأما خطه وعبارته في الفتوى.. فنهاية في الحسن، وبالجملة فمحاسنه أكثر من أن تحصر وأشهر من أن تذكر، وهو أعظم من أن ينبّه مثلي على فضله ولو ذكرت حقه في الترجمة.. لطال الفصل، فإن مناقبه وذكر مشايخه يحتمل الإفراد بالتأليف والمراد هنا الاختصار.

ثناء العلماء عليه:

قال صاحب الأنس الجليل: لم يزل حاله في ازدياد وعلمه في اجتهاد، فصار نادرة وقته وأعجوبة زمانه إماما في العلوم محققا لما ينقله، وصار قدوة بيت المقدس ومفتيه، وعَيْن أعيان المعيدين بالمدرسة الصلاحية، وجَدَّ ودَأَبَ ولازم الاشتغال والأشغال إلى أن برع وتميز وأُشير إليه في حياة شيخه الزيني ماهر، وكان يرشد الطلبة للقراءة عليه حين ترك هو الإقراء، كذلك المستفتين.

ثم قال: ووقع له ما لم يقع لغيره ممن تقدمه من العلماء والأكابر وبقي صدر المجالس وطراز المحافل المرجع في القول إليه، والتعويل في الأمور كلها عليه، وقلده أهل المذاهب كلها، وقبلت فتاواه على مذهبه ومذهب غيره، ووردت الفتاوى إليه من مصر والشام وحلب وغيرها، وبعُد صيتُه وانتشرت مصنفاته في سائر الأقطار وصار حجة بين الأنام في سائر ممالك الإسلام، وغير ذلك من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقيامه على حكام الشرطة ومنعهم من الظلم ومواجهتهم بالكلام الزاجر لهم.

ونظرا لما تمتع به الشيخ الكمال من الأوصاف فقد ولاه السلطان قايتباي الأشرف مدرسته المحدثة في بيت المقدس سنة (٨٩٠هـ)، فحصل للمدرسة المذكورة وللأرض المقدسة بل ولسائر مملكة الإسلام الجمال والهيبة والوقار لقدومه، وانتظم أمر الفقهاء وحكام الشريعة المطهرة بوجوده وبركة علومه، ونشر العلم، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وازداد شأنه عظما، وعلت كلمته، ونفذت

أوامره عند السلطان فمن دونه، وبرزت إليه المراسيم الشريفة في كل وقت بما يحدث من الوقائع والنظر في أحوال الرعية، وتُرْجِم فيها بالجناب العالي شيخ الإسلام.

وفي شهر شوال سنة (٩٠٠هـ) ورد إليه مرسوم شريف أن يكون متكلما على الخانقاه الصلاحية بالقدس الشريف، وكان قد تولى مشيختها قبل ذلك مدة، ثم أضيف إليه التكلم على المدرسة الجوهرية وغيرها لما هو معلوم من ديانته وورعه.

مصنفاته:

الإسعاد بشرح الإرشاد في الفقه، والدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع في الأصول، والفرائد في حل شرح العقائد، والمسامرة بشرح المسايرة، وكتب قطعة على تفسير البيضاوي، وقطعة على صحيح البخاري، وقطعة على شرح المنهاج، وقطعة على صفوة الزبد للشيخ شهاب الدين بن أرسلان، وغير ذلك.

ومن إنشاده في بيت المقدس بعد غيبته عنه مدة طويلة (**طويل**):

أحيي بقاع القدس ما هبت الصَّبا فتلك ربوع الأنس في زمن الصِّبا

وما زلت من شوق إليها مواصلا سلامي على تلك المعاهد والربى

واشتهر من شعره في المواضع التي تباح فيها الغيبة (**الكامل**):

القدح ليس بغيبة في ستةٍ متظلم ومعرف ومحذرِ

ولمظهرٍ فسقا ومستفتٍ ومن طلب الإعانة في إزالة منكرِ

وفاته:

توفي رحمه الله تعالى يوم الخميس (٢٥) جمادى الأولى سنة (٩٠٦هـ).

ترجمة مؤلف المسايرة
الإمام كمال الدين محمد ابن الهمام السيواسي رحمه الله تعالى

اسمه ونسبه:

الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن حميد بن مسعود بن همام الدين بن حميد الدين بن سعد الدين السيواسي الأصل ثم القاهري الحنفي.

مات أبوه ـ وكان قاضي الإسكندرية ـ وهو ابن عشرة أو نحوها، فنشأ في كفالة جدته لأمه، وكانت مغربية خيرة تحفظ كثيرا من القرآن.

حياته العلمية:

قدم الكمال بصحبة جدته القاهرة فأكمل بها القرآن عند الشهاب الهيثمي وحفظ القدوري والمنار، والمفصل للزمخشري، وألفية النحو، ثم عاد بصحبتها أيضا إلى الإسكندرية، فأخذ بها النحو عن قاضيها الجمال يوسف الحميدي الحنفي، وقرأ في الهداية على الزين السكندري، ثم عاد إلى القاهرة أيضا وقرأ على يحيى العجيسي بلدي جدته، وفي المنطق على العز بن عبد السلام البغدادي والبساطي، وعنه أخذ أصول الدين، وقرأ عليه شرح هداية الحكمة لملا زادة، وكذا أخذ عن همام الدين شيخ الجمالية والكمال الشمني والشمس البوصيري، واجتمع بكل من حفيد ابن مرزوق وابن الفنري حين رجوعهما من الحج، وبحث مع كل منهما بما أبهر به من حضر، وأخذ شرح المطالع عن جلال الهندي، وشرح المواقف عن القطب

الأبرقوهي، وقال: أنه لم يكن في شيوخه أذكى منه، وإقليدس عن ابن المجدي، والدواوين السبع ـ أشعار العرب ـ عن العيني، وكان أحد المقررين عنده في محدثي المؤيدية، وغالب شرح ألفية العراقي عن ولد مؤلفه الولي، وأخذ الفقه عن السراج قارئ الهداية قرأها بتمامها عليه في سنتي ثماني عشرة والتي تليها، وبه انتفع وكان يحاققه ويضايقه مع وصف الكمال له بالتحقيق في كل فن قال: ولكنه أقبل بأَخَرَةٍ على الفقه والحديث والتفسير وترك ما عداها.

ولما قدم المحب أبو الوليد بن شحنة القاهرةَ.. قرأ عليه قطعة من الشرح الصغير شرح منار حافظ الدين النسفي للكاكي، ولازمه واستصحبه معه في سنة أربع عشرة إلى حلب، فأقام عنده بها يسيرا ومات المحب عن قرب بعد أن أوصى له بنفقة استعان بها في رجوعه، وكان يثني على علم المحب.

تولى رحمه الله تعالى التدريس في القبة المنصورية والمدرسة الأشرفية مدة، ثم ما لبث أن تركهما زهدا وإيثارا للعزلة وحبا للانفراد مع المداومة على الأمر بالمعروف، وإغاثة الملهوفين والإغلاظ على الملوك فمن دونهم.

ثناء العلماء عليه:

قال الإمام السخاوي: كان إماما علامة متواضعا عارفا بأصول الديانات، والتفسير، والفقه، وأصوله، والفرائض، والحساب، والتصوف، والنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والبديع، والمنطق، والجدل، والأدب، والموسيقى، وجل علم النقل والعقل، متفاوت المرتبة في ذلك، مع قلة علمه في الحديث، عالم أهل الأرض، ومحقق أولي العصر، حجة أعجوبة ذا حجج باهرة واختيارات كثيرة وترجيحات قوية،

بل كان يصرح بأنه لولا العوارض البدنية من طول الضعف والأسقام وتراكمهما في طول الـمُدد لبلغ رتبة الاجتهاد، وقد تخرج به جماعة صاروا رؤساء في حياته، فمن الحنفية: التقي الشمني، والزين القاسم، وسيف الدين، ومن الشافعية: ابن خضر، والـمُناوي، والوروري، ومن المالكية: عبادة، والطاهر، والقرافي، ومن الحنابلة: الجمال ابن هشام. وهو أنظر من رأيناه من أهل الفنون، ومن أجمعهم للعلوم، وأحسنهم كلاما في الأشياء الدقيقة، وأجلدهم على ذلك، مع الغاية في الإتقان، والرجوع إلى الحق في المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة، كل ذلك مع ملاحة الترسل وحسن اللقاء والسمت والبشر والبزة ونور الشيبة، وكثرة الفكاهة والتودد، والإنصاف، وتعظيم العلماء، والإجلال للتقي بن تيمية، وعدم الخوض فيما يخالف ذلك، وعلوّ الهمة، وطيب الحديث، ورقة الصوت، وطراوة النغمة جدا بحيث يطرب إذا أنشد أو قرأ، وله في ذلك أعمال، وإجادته للتكلم بالفارسي والتركي، إلا أنه بأولهما أمهر، وسلامة الصدر، وسرعة الانفعال والتغير، والمحبة في الصالحين، وكثرة الاعتقاد فيهم، والتعهد لهم، والانجماع عن التردد لبني الدنيا حتى الظاهر جقمق مع مزيد اختصاصه به، ولكنه كان يراسله هو ومن دونه فيما يُسأل فيه، بل طلع إليه بعد إحسانه إليه عند توجهه للحج فودعه، ومحاسنه كثيرة، وقد حج غير مرة وجاور بالحرمين مدة وشرب ماء زمزم كما قال في شرحه للهداية للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام معها.

وقال يحيى بن العطار: لم يزل يُضرب به المثل في الجمال المفرط مع الصيانة، وفي حسن النعمة مع الديانة، وفي الفصاحة واستقامة البحث مع الأدب. وقال الإمام الشوكاني: وبالجملة فقد تفرد في عصره بعلومه، وطار صيته، واشتهر ذكره، وأذعن له الأكابر فضلا عن الأصاغر، وفَضَّله كثير من شيوخه على أنفسهم.

مؤلفاته:

منها: شرح فتح القدير شرح فيه الهداية للمرغيناني ولم يكمل بل انتهى فيه إلى الوكالة، والتحرير في أصول الفقه، والمسايرة في أصول الدين في جزء مفرد، ومن تصانيفه: جزء في الجواب عما سئل عنه في حديث: (**كلمتان خفيفتان..**).

وفاته:

عاد في رمضان سنة (**٨٦٠هـ**) وهو متوعك فسر المسلمون بقدومه، وعكف عليه من شاء الله من طلبته وغيرهم أياما من الأسبوع إلى أن مات في يوم الجمعة سابع رمضان سنة (**٨٦١هـ**)، وصلى عليه عصره في مشهد حافل شهده السلطان فمن دونه، وقدم للصلاة عليه قاضي مذهبه ابن الديري، وكان الشيخ يجله، دفن رحمه الله تعالى بالقرافة في تربة ابن عطاء الله ولم يخلف بعده في مجموعه مثله.

من كلماته: إذا صدقت المحبة.. ارتفعت شروط التكليف. وكذا من نظمه أول قصيدة كتبتها عنه (**الوافر**):

إذا ما كنت تهوى خفض عيش	وأن ترقى مدارج للكمال
فدع ذكر الحُمَيّا والـمُحَيّا	وآثار التواصُل والـمَطالِ
وأن تُهدى بزهر وسط روض	وأخبار الـمَهَات أو الغَزال
وكن حبسا على مدح الـمُفَدّى	رسول الله عينِ ذوي المعالي
فإن لديه ما يُرجَى ويُهوى	جَميلُ الذكر مع جَزْلِ النَّوالِ

❃ ❃ ❃



مقدمة الشارح

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الشارح

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده[١] ورقم سطورها[٢] رسائل مُعلِنة بوجوب وجوده إلى كافة عبيده. والصلاة والسلام على أفضل من حباه من فضله بمزيده[٣]، محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده؛ وتابعي سنته وجماعة صحابته في تقويم العقد وتسديده.

وبعد: فهذا توضيح لكتاب «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة» تأليف شيخنا الإمام العلامة أوحد علماء مصره، وواسطة عقد محققي عصره، كمال الدين محمد بن هُمام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهُمام جاد ضريحَه بالرضوان صوبُ الغمام[٤]، وبوّأه مولاه مبوّأ صدق[٥] في دارا لسلام؛ قصدت فيه تقريب معانيه، وتبيين مبانيه، وتقرير مقاصده[٦]، وتحرير معاقده[٧]، سائلا من الله سبحانه النفع به لي ولمن قرأه أو رقمه، ولمن فَهَّمَه بعد أن فَهِمَه؛ إنه تعالى ولي كل نعمة، وبه العون والتوفيق والعصمة.

---

(١) **قوله: دلائل توحيده**: الإضافة لأدنى ملابسة لأن الدلائل هي دلائل الوحدانية أي دالة عليها. وليست بدالة على التوحيد الذي هو فعل العبد، وإنما هي سبب له.

(٢) **قوله: سطورها**: أي سطور الصفحات.

(٣) **قوله: بمزيده**: الضمير إلى الفضل ومزيد الفضل عبارة عن النبوة والرسالة.

(٤) **قوله: صوب الغمام**: مجاز عن رحمته تعالى كما أن رحمة الله في قوله تعالى «في رحمة الله» مجاز عن الجنة. والله تعالى أعلم.

(٥) **قوله: وبوأه مولاه مبوء صدق**: أي: جعله في الصديقين.

(٦) **قوله: مقاصده**: أي: مسائله، لأن مقاصد كل علم مسائله.

(٧) **قوله: وتحرير معاقده**: أي: حلها على وجه محرر منقح على تضمين التحرير معنى الحل.

[الكلام على البسملة والحمدلة]

قال المؤلف رحمه الله تعالى ورضي عنه ونفع بعلومه المسلمين:

(**بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله**) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد[١] اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد، وعملا بروايات حديث الابتداء[٢] كلها؛ ففي رواية لأبي داود وابن ماجه والنسائي في «عمل اليوم والليلة»: «كل كلام لا يبدأ فيه بالحمدُ لله فهو أجذم»[٣]، وفي رواية لابن حِبَّان وغيره: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع»[٤] وفي رواية للإمام أحمد في مسنده: «كل أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله فهو أبتر» أو قال: «أقطع»[٥] هكذا أورده في المسند على التردد، وفي رواية أوردها الخطيب في كتابه «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع»[٦]؛ وفي الابتداء بالبسملة والحمدُ لله معا عمل بكل منها، لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله، وبذكر الله، وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم، وبلفظ الحمد لله.

---

(١) **قوله: افتتح كتابه بالتسمية والتحميد**: الأولى ببسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله، لقوله: وعملا بروايات... إلخ إلا أن يحمل أل فيهما على العهد.

(٢) **قوله: عملا بروايات حديث الابتداء كلها**: يعني أن الوارد حديث واحد اختلفت رواياته. والحديث أخرجه أبو داود [٤٨٤٠]، وابن ماجه [١٨٩٤]، والنسائي في «عمل اليوم والليلة...». [٣٤٩٧/ ٥٠]، وابن حبان ـ الإحسان [١٠٢]، والدارقطني [١/ ٢٢٩] من حديث أبي هريرة.

(٣) أخرجه عن أبي هريرة أبو داود في سننه في الأدب، باب الهدي في الكلام (٤٤٤٠). وابن ماجه في سننه في النكاح، باب خطبة النكاح (١٨٩٤)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (٤٩٤) لكن بلفظ «كل أمر ذي بال... أقطع».

(٤) أخرجه عن أبي هريرة ابن حبان في صحيحه في المقدمة، باب ما جاء في الابتداء بحمد الله تعالى (٢).

(٥) أخرجه عن أبي هريرة أحمد في مسنده (٣٥٩/ ٢)

(٦) أخرجه الخطيب في جامعه (١٢١٠).

فإن قيل: إنما الابتداء حقيقة ببسم الله الر حمن الرحيم من هذين اللفظين، وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم، فالعمل بروايتيهما معا متعذر. أجيب بوجهين: أحدهما: أن الابتداء محمول على العرفي[١] الذي يعتبر ممتدّا لا الحقيقي، فالكتاب العزيز مبدؤه عرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم، والكتب المصنفة مبدؤها الخطبة التي هي البسملة، والحمد، والتشهد، والصلاة حيث تضمنتها، الثاني: أن المراد بالابتداء[٢] أعم من الحقيقي والإضافي، فالابتداء بالبسملة حقيقة، وبالحمد بالإضافة إلى ما بعده. وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف.

والباء في باسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله أؤلف هذا الكتاب؛ والباء للملابسة على جهة التبرك، فيكون المعنى[٣] متبركا باسم الله أؤلف أو أضع، فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا في ابتدائه خاصة، فلذلك كان أولى من تقدير «أبتدئ».

---

(١) **قوله: أن الابتداء محمول على العرفي**: هذا أولى الوجوه، لأن المتبادر من إطلاق الابتداء في مثل الحديث الشريف هو الابتداء العرفي، لا الحقيقي ولا الإضافي، فإن الإضافي يعتبر فيه الإضافة إلى شيء وهذا غير مفهوم من إطلاق الابتداء في مثل هذا الحديث.

(٢) **قوله: الثاني**: أن المراد بالابتداء ـــ إلخ: هذا أولى مما قيل: « إن الابتداء في حديث البسملة هو الحقيقي وفي حديث الحمدلة هو الإضافي» وذلك لأن الوارد حديث واحد اختلفت فيه الروايات، فالمراد بالابتداء في كلا الروايتين معنى واحد كلي يشملهما من حيث أنه يشملهما، وقد تحقق بالنسبة إلى البسملة في ضمن الحقيقي، وبالنسبة إلى الحمدلة في ضمن الإضافي؛ وإنما قلنا: من حيث أنه يشملهما لأن العرفي أيضا يشملهما، لكن لم يلاحظ فيه ذلك، وإنما الملحوظ فيه ما يكون ابتداء عرفا. وهو يصدق بكل واحد منهما.

(٣) **قوله: فيكون المعنى**: أي يكون مقصود المصنف ذلك باعتبار أنه قصد من الملابسة التي هي مدلول الباء الملابسة على وجه التبرك بدون أن يقدر متبركا في نظم الكلام، ومن أجل ذلك قال: فيكون المعنى، ولم يقل: فيكون التقدير.

والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال. ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق[١]، وممّ هو، وعلى اشتقاقِ الاسم. ومباحِثُه شروح الأسماء الحسنى ومطوّلات كتب التفسير والكلام.

والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة، وأصل معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف[٢] يقتضي التفضل والإحسان على من رق له، وهذا في حق الله تعالى محال، ورحمته للعباد: إما إرادة الإنعام عليهم ودفع الضرِّ عنهم، فيكون من الصفات المعنوية، وإما نفس الإنعام والدفع، فيكون من صفات الأفعال.

وحمد الله تعالى: هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله؛ وأما تعريف مطلق الحمد بأنه «الوصف بالجميل الاختياري» أو بأنه «الثناء باللسان على الجميل الاختياري» فإنه لا يتناول الثناء على الله تعالى بصفات ذاته[٣]، لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار، فإنه معنى الحدوث؛ وما ذكر في الجواب[٤] عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر.

---

(١) **قوله: والاشتقاق**: أي النقل عن المشتق، وإلا فالعَلم لا يكون مشتقا.

(٢) **قوله: وانعطاف**: عطف الانعطاف على رقة في القلب إشارة إلى أن الرحمة ليست ملحوظة بخصوص عنوان الرقة في القلب، بل بعموم الانعطاف، حتى لو لم يكن في الإنسان قلب لتصورت له الرحمة كما يدل عليه التعبير بـ «في» القلب، فمُحاليَّتها بالنسبة إليه تعالى لا باعتبار عدم وجود القلب له تعالى، بل باعتبار أن الانعطاف انفعال وتغير يقتضي كونه تعالى محلا للحوادث ومتغيرا.

(٣) **قوله: لا يتناول الثناء إلخ**: ويتناول الثناء عليه بصفاته الفعلية.

(٤) **قوله: وما ذكر في الجواب إلخ**: لعلّ ما ذكره الشارح إشارة إلى ما أجاب به السيد الشريف في حاشية الكشاف حيث قال[١/ ٣٦]: اعلم أن الحمد إذا اختص بالأفعال الاختيارية يلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته الذاتية، كالعلم والقدرة والإرادة سواء جعلت عين الذات أو زائدة عليها، بل على إنعاماته الصادرة عنه باختياره، اللهمّ إلاّ أنْ يجعل تلك الصفات لكون ذاته كافية فيها بمنزلة أفعال اختيارية يستقلّ بها فاعلها. انتهى. وهذا الوجه مع ما فيه من التعسف الظاهر مبني على أن صفات ذاته تعالى أثر لها وأنها واجبة الوجود لذاته تعالى، وهو مذهب شنيع سيأتي في التعليق تفنيده.

واللام في الحمد يصح كونها للجنس[١] وعليه صاحب الكشاف، وكونها للاستغراق وإليه ذهب الجمهور.

واللام في لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق، فالتقادير أربعة، وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد، أما على الاستغراق فبالمطابقة، وهو ظاهر، إذ المعنى كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له، وأما على الجنس فبالالتزام، لأن المعنى أن جنس المحامد مختص به تعالى أو مستحَق له، ويلزمه أن لا يثبت فرد منها لغيره، إذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه، فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحَقا، وذلك مناف لمدلول الحمد لله.

ثم إن جملة «الحمد لله» إخبارية لفظا ومعنى، وكونها إنشائية بمعنى أن قائل: الحمد لله منشئ[٢] للثناء على الله سبحانه بمعناها[٣]، وهو أن كل حمد مختص به أو مستحَق له تعالى، معنى لغويٌّ[٤]، لا ينافي كونها إخبارية اصطلاحا، إذ ليس هو معنى الإنشاء المقابل للخبر اصطلاحا.

وقد راعى المصنف رحمه الله تعالى براعة الاستهلال بالإشارة إلى معظم العقائد من الذات الواجب الوجود بقوله: لله، وإلى صفات الألوهية[٥] والمعاد

---

(١) **قوله: يصح كونها للجنس**: هذا هو الأولى لأنه يدل على أنه لا لياقة لغيره تعالى للحمد بخلاف الاستغراق، فإنه يدل على عدم وجود شيء من أفراد الحمد لغيره تعالى، ولا يدل على عدم اللياقة على تقدير كون اللام في «لله» للاختصاص. ثم إنّ أصل الخلاف إنّما هو في «الحمد لله» الوارد في كلام الله تعالى، ثمّ طرده العلماء في غيره.

(٢) **قوله: منشئ**: أي موجد.

(٣) **قوله: بمعناها**: أي معناها الإخباري.

(٤) **قوله: معنى لغوي**: لأن قائل الحمد لله موجد للثناء على الله بمعناها الإخباري، فالإنشاء بهذا المعنى محقق لكون الجملة إخبارية، وليس بمناف له.

(٥) **قوله: وإلى صفات الألوهية**: الصواب: الإلهية، وأما الألوهية فبمعنى التأله والتعبد. تقول: أَلَهَ يأله ألوهة وألوهية. وقد فشا هذا اللحن في كلام العلماء.

والنبوّات بقوله: (**باريءُ الأمم**) إلخ... والبارئ المنشئ، وقيل: الخالق خلقا بريئاً من التفاوت والتنافر، أي: منشئ أنواع الحيوان أو خالقها[١] قال تعالى[٢]: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]، أو منشئ نوع الإنسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا بريئاً مما ذكر؛ والأمة تطلق لمعان، واللائق منها هنا الجماعة، وقد تُخَصُّ بالجماعة الذين بعث إليهم نبي،[٣] وهم باعتبار البعثة إليهم ودعائهم إلى الله يسمون أمة الدعوة، فإن آمنوا كلهم أو جماعة منهم سُمِيَ المؤمنون أمة الملة؛ (**ومُولي النعم**) أي مانح الأمور المنعَم بها عموما من الإيجاد، والإمداد بالبقاء، ومن السمع والبصر، وسائر القوى الظاهرة والباطنة، وكفاية المهمات، ودفع الـمُلِمَّات، وخصوصا من سعة الرزق، ونفاذ الأمر والنهي، والرفعة، وغيرها (**الذي لا رادّ لما حكم**)، أي[٤]: لحكمه، أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه، (**ولا مانع لما أعطى وقسم**) لأن كل شيء في قبضته ومُصَرَّف على حسب مشيئته، إذ هو المالك لكل شيء سبحانه (**المتفرّد في وجوده بالقدم**) وسيأتي بيان معناه.

---

(١) **قوله: أو خالقها**: أي خلقا بريئاً من التفاوت والتنافر.

(٢) **قوله: قال تعالى...إلخ**: هذا دليل لكون الأمم بمعنى أنواع الحيوان كما هو الحال في الآية الكريمة، وهي مؤيدة للوجه الأول، وليست الآية نصا فيه لجواز أن يكون الأمم في غيرها بالمعنى الأخر.

(٣) **قوله: وقد تخص..إلخ**: يعني باعتبار صدق الأمة عليها من جهة أنه قد أخذ في الأمة جهة الوحدة بين أفرادها وهي هنا كونهم بعث إليهم نبي، لا باعتبار أنه قد أخذ هذ الوصف في مفهوم الأمة.

(٤) **قوله: أي لحكمة...إلخ**: الوجه الأول على أن تكون كلمة ما مصدرية، والوجه الثاني على أن تكون موصوفة أو موصولة. وقدم الأول لاحتياج الثاني إلى الحذف، ولأن الرد ألصق بالأحداث؛ والوجهان جاريان في قوله: لما أعطى وقسم.

واعلم أنه قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتفرّد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدّس ونحوهما مع أن الأسماء توقيفية على الـمُرجَّح، وهو قول الأشعري، ولم يرد بذلك سمع، وإن ورد أصلها: كالواحد والأحد، أو ما بنحو معناه: كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس؛ وحينئذ فإطلاقها إما على قول القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصافه به[1] ولم يوهم نقصا[2] وإن لم يرد به سمع؛ أو على مختار حجة الإسلام والإمام الرازي من جواز الإطلاق دون توقيف في الوصف حيث لم يوهم نقصا، دون الاسم، لأن وضع الاسم له تعالى نوع تصرف[3]، بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له[4]. وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة في حقه تعالى بما يتعين مراجعته من «حاشية شرح العقائد».

وفي قوله: (**الحاكم على من سواه بالفناء والعدم**) تنبيه علي أنه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقاء أيضا، وفي قوله: (**ثم يعيدهم**) أي بعد إفنائهم (**لفصل القضاء بينهم، فَيَأْخُذُ للمظلوم ممن ظلم**) أي: ممن ظلمه، تنبيه على أن من الحكمة في الإعادة فصلَ القضاء بين المظلوم وظالمه، وقد ورد[5] في الحديث إعادة البهائم لهذا التناصف[6]، وفي قوله: (**ويَجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى**

---

(١) **قوله: إذا صح اتصافه به**: أي بمعناه.

(٢) **قوله: ولم يوهم نقصا**: وكان مشعرا بالعظمة والجلال، فالشروط ثلاثة.

(٣) **قوله: نوع تصرف**: يعني: نوع تصرف بدون إذن من الشارع.

(٤) **قوله: بخلاف وصفه تعالى...إلخ**: الفرق بين المذهبين هو التفرقة بين الوصف والاسم عند الغزالي والرازي، وعدم التفرقة عند الباقلاني، وأما اعتبار الشروط الثلاثة المذكورة في الإطلاق فلا خلاف فيه بين المذهبين، بل هو أمر مجمع عليه منهم.

(٥) **قوله: وقد ورد في الحديث...إلخ**: أورده تأييدًا لعموم قوله: يعيدهم، وتخصيصًا له بما عدا الجمادات.

(٦) أخرجه عن أبي هريرة ـ رضِيَ الله عنه ـ مسلم في «صحيحه» في البرّ والصلة، باب: تحريم =

وجرى به القلم) من عملها وجزائه[١]، **(ويتدارك بعفوه من شاء، ومن شاء منه انتقم)**: جَرْيٌ على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلا من العمل وجزائه راجع إلى المشيئة[٢] الإلهية، فلو شاء تعالى لما أثاب الطائع ولا أوجد منه طاعة، وأن العاصي في المشيئة إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه، خلافا لأهل الاعتزال فيهما، وسيأتي ذلك في محله، **(له الأمر كله لا يسئل عما فعل واحتكم)** أي: حكم به، أو أودعه من الحكم في خلق مخلوقاته وإبداع مصنوعاته، أو عما أحكمه من ذلك؛ وفيه إشارة إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء نفيا لمذهب الاعتزال.

(والصلاة) وهي من الله تعالى الرحمة، خُصَّ الأنبياءُ من بين سائر البشر بالإفراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيما لهم[٣]، **(والسلام)**وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة **(على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث إلى الجن والإنس)**، ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم، لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم، إذ لا مِرية في أنه المخصوص بسيادة ولد آدم، ولا في أنه المخصوص بالبعثة إلى الإنس والجن كافة. **(بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم)** العائد نفعها إلى العباد، المترتب ذلك لهم على شرعيتها[٤]

= الظلم(**٢٥٨٢**) بلفظ «لَتُؤَدَّنَّ الحقوقُ إلى أهلها يومَ القيامَةِ حتّى يُقادَ لِلشّاةِ الـجَلْحَاءِ مِنَ الشّاةِ القَرْناءِ»، وأخرجه ابن حبان، والترمذي، وأحمد.

(١) **قوله: من عملها وجزائه**: إشارة إلى أن حسب متنازع فيه بين يجزى وعملت، لأن هذا القول بيان لما في قوله: حسب ما علم.

(٢) **قوله: راجع إلى المشيئة الإلهية**: لأنه أرجعهما إلى العلم، والمشيئة تابعة للعلم لا تنفك عنه في الجائز، وكذلك أرجعهما إلى جري القلم الذي هو تابع للمشيئة.

(٣) **قوله: تعظيما لهم**: وذلك إما لأن الصلاة هي الرحمة المقرونة بالتعظيم، وإذا كانت من غير الله كانت بمعنى الدعاء بها، وإما لأن في إفرادهم بها امتيازا لهم عن غيرهم، وتعظيماً لهم.

(٤) **قوله: على شرعيتها**: الضمير عائد إلى الأحكام المدلول عليها بلفظ الشرع.

ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد، كما هو مذهب أهل السنة،[١] لا أنها باعثة على شرعيتها كما يميل إليه كلام بعضهم[٢] الموافق لقول المعتزلة: بأن أفعاله تعالى تُعَلَّلُ بالأغراض، إذ الغرض ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، وهو متعال عن أن يبعثه شيء على شيء[٣].

(**صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفَخَار**) بفتح الفاء أي: الصفات التي يفتخر بها (**والكرم**)؛ أي: الجود، وهو إفادة ما ينبغي لا لعوض. كرر الصلاة على النبي ﷺ؛ لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه ﷺ كما مر آنفا، والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار إليه امتثالا لأمره[٤] المؤكَّد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره[٥].

---

(١) **قوله: كما هو مذهب أهل السنة**: كان عليه أن يقول: كما هو مذهب الأشاعرة. فإنّ الماتريدية وكثير من أهل السنة من غيرهم على أن أفعال الله تعالى معللة بالعلل والأغراض. ودليلهم ظواهر النصوص فإنها كلها واردة على التعليل، وصرف الدال على التعليل فيها مثل اللام في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ عن التعليل إلى الحمل على العاقبة مما تأباه طبيعة اللغة العربية، وقال هؤلاء أن التعليل مقتضى كماله وحكمته تعالى، وليس مقتضيا للاستكمال والنقص، وهو المذهب الذي عليه المصنف، وسيأتي في موضعه من الكتاب.

(٢) **قوله: كلام بعضهم**: لعله يريد التفتازاني فإن كلامه في شرح العقائد يميل إلى ذلك، وصرح به في شرح المقاصد.

(٣) **لقوله: وهو متعالٍ...إلخ**: لأن ذلك يقتضي أمرين غير جائزين على الله تعالى: **الأول**: أن الباعث لله تعالى يكون متحكِّمًا في إرادته، **الثاني**: أن هذا يقتضي حاجته تعالى إلى الأمر الذي يفعل الفعل لأجله، فيلزم الاستكمال بالغير، وهو تعالى الكامل المطلق.

(٤) **قوله: امتثالا لأمره...إلخ**: وأيضا إجراء الصفات المذكورة عليه يُهيِّج إلى الصلاة عليه ثانيا، ويقتضي أن يختمها بالصلاة عليه، وأن لا يغادرها إلا مع الصلاة عليه ﷺ.

(٥) أخرجه الترمذي في «جامعه» في الدعوات، باب: قول رسول الله ﷺ: «رغم أنف رجل» (**٣٥٤٥**) عن أبي هريرة ـ رضِيَ الله عنه ـ قال: «رغم أنف رجل ذكرت عنده فلم يصل علي... »، وفي الباب =

والآل: إما أصله الأهل كما اقتصر عليه في الكشاف، أو هو من آل إلى كذا يؤول إذا رجع إليه بقرابة أو رأي[(١)] أو غيرهما كما ذهب إليه الكسائي، ورجحه بعض المتأخرين؛ وقد خَصَّ الشرعُ عند الشافعي رحمه الله تعالى بلفظ الآل[(٢)] مؤمني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف من بين سائر أهله، أو من بين سائر من يرجع إليه بقرابة، للدليل المبين في الفقهيات في «قَسم الفيء والغنيمة»، وقيل: آله أهله الأدنون وعشيرته الأقربون، وهو بهذا التفسير قد يتناول[(٣)] بني عبد شمس وبني نوفل ابني عبد مناف، لأنهم في رتبة بني المطلب في القرب منه ﷺ.

وَصَحْبُهُ: اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي، وهو من لقي النبي ـ ﷺ ـ مؤمنا ومات على الإسلام وإن تخللت ردة؛ وقوله: **(ما أضاء نجم وأفل)** أي: غاب **(وهطل غيث)** أي: تتابع نزوله **(وانسجم)** أي: سال، مقصوده به تأبيد الصلاة بمدة بقاء الدنيا، فإن زوال كل من الإضاءة والأفول ونزول الغيث وسيلانه بزوال[(٤)] الدنيا وانقضاء مدتها، ويحتمل أن يراد هذا التأبيد بقوله: ما أضاء نجم

= نفسه (**٣٥٤٦**) عن علي ـ رضِيَ الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «البخيل الذي ذكرت عنده فلم يصل علي».

(١) **قوله: والآل إما أصله الأهل....إلخ**: لا شبهة أنه لا أحد من العرب يقصد بلفظ الآل معنى الأول، وكذلك لا أحد منهم يفهمه، وإنما المقصود والمفهوم معنى الأهل، والأهل لا يختص بالقرابة يقال: أهل القرآن، وأهل العلم، وكذلك الآل كما في قوله تعالى: ﴿ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: بلفظ الآل**: يعني لفظ الآل المضاف إلى النبي الوارد في قوله ﷺ إشارةً إلى مال الزكاة: «هذا حرام على محمد وعلى آل محمد».

(٣) **قوله: قد يتناول...إلخ**: زاد لفظ قد لأن الأقربية إن كانت باعتبار النسب فيشملهم، وإن كانت باعتبار الموالاة والتناصر فلا.

(٤) **قوله: مقصوده به...إلخ**: المعنى الأول أظهر، والمعنى الثاني أفيد، والفرق بينهما أن التأبيد يحتمل الاتصال والانقطاع في الوسط بدون توقيت، تقول: أَفْعَلُ هذا أبدا، ولا تقصد عدم =

وأفل، ويراد بقوله: وهطل غيث وانسجم، تكرار الصلاة بتكرر ذلك. وعقب الصلاة بالسلام المؤكَد، فقال: (**وسلم تسليما**) امتثالا لقوله تعالى: ﴿صَلُّواْعَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْتَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

[بيان الداعي إلى تأليف المسايرة]

(**وبعد: فإن**) هذه الفاء إما على توهم أما، وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها؛ وهذا شروع في بيان سبب تأليف الكتاب، وهو أن (**بعض الفقراء من الإخوان**) في الله تعالى (**كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة**) أي: حجة الإسلام (**أبي حامد محمد**) بن محمد بن محمد بن أحمد (**الغزالي**) الطوسي (**تغمده الله**)تعالى (**برحمته، وأسكنه دار كرامته**)وهي الرسالة التي كتبها لأهل القدس مفردة، ثم أودعها كتاب قواعد العقائد، وهو الثاني من كتب الإحياء الأربعين، (**فلما توسطها**) القارئ المشار إليه (**أحب أن أختصرها، وأحببت**) أنا أيضا ذلك، (**فشرعت على هذا القصد**) يعني قصد الاختصار، (**فلم أستمرّ عليه إلا نحو ورقتين**) من الأصل أو مما كتبه[1]، (**وتعرّض للخاطر استحسان زيادات**)على ما في الرسالة المشار إليها، (**أراني الذي يريني**) أي: يخلق لي الرؤية[2] القلبية التي هي الرأي (**أن ذكرها**) أي: تلك الزيادات (**مهمّ**) لقاصد تحرير العقائد، (**وأنه تتميم لطالب الغرض**) كذا في النسخ، ولعله لغرض الطالب، وحصل فيه تقديم وتأخير، أي: طالب

= الفراغ منه، بل تقصد عدم تركه ومعاودة فعله، وأما التكرار فهو هنا محمول على المعاودة موقتا بما ذكر بعده قيدا له وهو هطول الغيث وانسجامه.

(١) **قوله: أو مما كتبه**: هذا هو الأظهر والأنسب بقوله: أستمر، لأنه يقتضي أن الورقتين من المستمر عليه، وهو ما كتبه.

(٢) **قوله: أي يخلق لي الرؤية**: إشارة إلى أن يريني منزل منزلة اللازم.

تحرير العقائد، أو طالب[١] اختصار الرسالة، **(فلم يزل)** هذا الاستحسان أو المستحسن[٢]**(يزداد حتى خرج)** التأليف **(عن القصد الأول)** وهو قصد الاختصار المجرد، **(فلم يبق إلا كتابا مستقلا)**، لكثرة زياداته، **(غير أنه يسايره)** أي: يساير كتاب الإمام الغزالي ـ المسمى بالرسالة القدسية ـ **(في تراجمه)** لحسن ترتيبها[٣] وبديع أسلوبها، **(وزدت عليها)** أي: على التراجم المشار إليها **(خاتمة)**بعدها **(ومقدمة)** في صدر الركن الأول، **(وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة)** كما صنع في تراجم الركن الثاني اختصارا وتقريبا، **(وبالغت في توضيحه وتسهيله، إذ لم أضعه إلا ليسهل)** أي: ليكون سهلا **(على الأوساط والمبتدئين)** ليعم نفعه، **(وها هو ذا. والله)** سبحانه لا سواه **(أسأل أن ينفعني به)** في الآخرة، **(و)** ينفع به **(من قرأه في الآخرة)**، فإن النفع فيها هو المطلب الأعلى والمقصد الأهم، **(إنه)** تعالى **(الـمُولِي لكل جميل)** المنعم به، **(وهو حسبي)**، أي: مُـحْسِبي وكافيّ، **(و)** هو**(نعم الوكيل)** سبحانه، **(وسميته كتاب «المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة»)**، لأنهساير تراجم كتاب الإمام الغزالي بمعنى أنه ترجم بها[٤]، وإن خالف ترتيبه في بعضها؛ والمسايرة في الأصل مفاعلة من السير، وهي أن يسير الراكبان متحاذيين، أطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه لكتاب الإمام الغزالي في تراجمه.

---

(١) **قوله: أو طالب اختصار الرسالة**: فيه أن طالب الاختصار لا يكون طالبا للزيادات غالبا.

(٢) **قوله: أو المستحسن**: هذا هو الأوفق بقوله: «حتى خرج التأليف عن القصد الأول»؛ لأن خروجه هذا مباشرة إنما هو بالزيادات المستحسنة، وأما الاستحسان فسبب غير مباشر للخروج.

(٣) **قوله: لحسن ترتيبها وبديع أسلوبها**: فيه إشارة إلى أنه ليس المراد من المسايرة في التراجم مجرد الموافقة في العناوين لبديع أسلوبها، بل مع الترتيب، وهذا مفهوم من المسايرة.

(٤) **قوله: بمعنى أنه ترجم بها**: يعني أن المسايرة ههنا معتبرة من حيث الاتفاق في التراجم فقط، لا في الترتيب، وأما في ما تقدم فمن الجهتين، إلا أنه أغلبي؛ وكان الأولى أن يوافق السابق، لأن المسايرة مفيدة للاتفاق في الترتيب أكثر من إفادتها للاتفاق في التراجم.

[بيان انحصار المسايرة في مقدمة وأربعة أركان وخاتمة]

(**وينحصر**) كتاب المسايرة (**بعد المقدمة**) أي: ينحصر ما عدا المقدمة منه (**في أربعة أركان**) معقودة للكلام في معرفة الذات، والصفات، والأفعال، وصدق الرسول، (**وخاتمة**) معقودة للكلام (**في الإيمان والإسلام وما يتصل بهما**)، ووضعُها عقب الأركان الأربعة مأخوذ من الغزالي أيضا، فإنه عقد في كتاب الإحياء فصلا للكلام في الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية.

الركن (**الأول**): معقود للكلام (**في ذات الله تعالى**).

الركن (**الثاني**): معقود للكلام (**في صفاته**) تعالى.

الركن (**الثالث**): معقود للكلام (**في أفعاله**) تعالى.

الركن (**الرابع**): معقود للكلام (**في صدق الرسول ﷺ، وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول**).

* * *





الركن الأول

في معرفة الله تعالى

وهو مُصدَّر بمقدمة

يخفف لونه فلا يكون داكنا كالعنوان فوقه

أو يقلل حجمه شيئا بحيث يميز أنه ليس من عنوان الباب





الركن الأول
في معرفة الله تعالى

الركن (**الأول: في معرفة الله تعالى**[1]، وينحصر في عشرة أصول، وهي

---

(١) **تحقيق مسألة أول الواجبات على المكلف** يغمق العنوان وكذلك كل عناوين الحواشي

قوله: الركن الأول: في معرفة الله تعالى: مما يناسب إيراده في هذا المقام مسألة أول واجب على المكلف، والمسألة تحتاج إلى الإيضاح والتحقيق، فننقل فيها كلام الإمام القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني مع الاختصار فيهما، ثم نعقبه بأمور مهمة متعلقة بالموضوع ينبغي التنبيه عليها.

وإليك كلامهما:

(المقصد السابع: قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالأكثر) ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري (على أنه معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل: هو النظر فيها) أي في معرفة الله تعالى (لأنه واجب) اتفاقاً كما مر (وهو قبلها)، وهو مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، (وقيل): هو (أول جزء من النظر) لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة، (وقال القاضي واختاره ابن فورك) وإمام الحرمين: إنه (القصد إلى النظر)، لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه.

(والنزاع لفظي، إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقاً، (وإلا) أي وإن لم يُرَدْ ذلك، بل أريد أول الواجبات مطلقاً (فالقصد إلى النظر)، لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً، فيكون واجباً أيضاً.

(وقال أبو هاشم: هو) أي أول الواجبات (الشك).

ثم رد القاضي عضد الدين قول أبي هاشم بوجهين، ثم قال:

(وإن قلنا: الواجب) الأول (النظر فمن أمكنه زمان) يتسع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة، =

....

= (ومن لم يمكنه زمان أصلاً) بأن مات حال البلوغ، (فهو كالصبي) الذي مات في صباه، (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فإن شرع فيه بلا تأخير، واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه، بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال، والأظهر عصيانه). انتهى كلام المواقف وشرحه (١/ ٢٧٥-٢٨٠).

وههنا ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن مراد صاحب المواقف بقوله: «إذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتوقف وجوب كل واجب» أنه عليها يتوقف ثبوت وجوب كل واجب عند المكلف، فما لم يَعرِف المكلفُ اللهَ تعالى لا يثبت عنده وجوب واجب من الواجبات الدينية، وليس مراده أنه يتوقف عليه ثبوت وجوب الواجبات على المكلف، فإن وجوب الواجبات يثبت على المكلف بورود الشرع وبلوغ الدعوة سواء عرف المكلف الله تعالى أو لم يعرفه، وسواء ثبت وجوب الواجبات عنده أو لم يثبت.

هل أول الواجبات معرفة الله تعالى أم معرفة الرسول؟ يغمق أيضا وهكذا بواقي عناوين الحواشي

الثاني: أن الأشاعرة قد نفوا عن أفعال المكلفين صفة الحسن والقبح قبل ورود الشرع، وقالوا: لا حسن إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع، وبناء على ذلك قالوا: لا حكم في أفعال المكلفين قبل ورود الشرع، فليس عندهم قبل ورود الشرع حكم من الأحكام الشرعية، فلا وجوب عندهم في شيء من أفعال المكلفين قبل وروده. والشرع إنما يثبت بدليل صدق الرسول في دعواه الرسالة، فمقتضى مذهبهم هذا أن يكون أول واجب على المكلف عندهم هو النظر في صدق الرسول في دعواه الرسالة، لا معرفة الله تعالى، ولا النظر فيها، لأن معرفة الله تعالى إنما تجب عندهم بعد ورود الشرع، والشرع إنما يثبت بدليل صدق الرسول في دعواه الرسالة، فينبغي على هذا أن يكون أول واجب عندهم هو تصديق الرسول أو النظر في صدق الرسول، مع أنه لم يقل بهذا أحد منهم في ما أعلم! ونحن نقول به، ثم رأيت المحقق المرجاني ذهب في حواشيه على شرح العقائد العضدية للدوّاني (١/ ١٨٩) إلى «أن أول الواجبات هو تصديق النبي» وانظر كلامه (١/ ١٧٨). والله تعالى أعلم.

ويمكن أن يوجه كلام الأشاعرة بأنه بورود الشرع وبلوغ الدعوة يثبت وجوب الواجبات كلها على المكلف سواء ثبت الشرع عنده أو لم يثبت، وفي مقدمة هذه الواجبات معرفة الله تعالى ومعرفة الرسول والإيمان بهما، ولما كان تحقق الرسالة متوقفاً على وجود المرسِل وصفاته =

....

= الذاتية طبعاً وعقلاً اعتبر الأشاعرة معرفة الله مقدمة على معرفة الرسول شرعاً أي وجوباً حتى يوافق الشرعُ الطبعَ والعقلَ وإلّا ففي التحقيق لا ترتيب في وجوب الواجبات على المكلف عند الأشاعرة، فإن الواجبات كلها تثبت معاً عندهم على المكلف بورود الشرع وبلوغ الدعوة، فلا يتصور أول واجب عندهم.

نعم، يُتصور الترتيب في ثبوت الواجبات وثبوت وجوبها عند المكلف، فقد يثبت عنده أولاً وجود الله تعالى بصفاته ثم يثبت عنده رسالة الرسول، وهو الغالب، وقد يثبت عنده أولاً رسالة الرسول بدلائلها، وعن طريقها يثبت عنده وجود الله تعالى، وهذا يحصل كثيراً للملاحدة الباحثين الذين يقرؤون أولاً سيرة الرسول ودلائل نبوته.

وأما الترتيب في ثبوت وجوب الواجبات عند المكلف فمن طبيعة تعلم المكلف لما هو واجب عليه أن يكون هذا التعلم بالترتيب، فيتعلم أولاً أن ذا الأمر واجب عليه ثم يتعلم وجوب الواجب الآخر عليه.

وأما المعتزلة والماتريدية فمن أجل قولهم بالحسن والقبح العقليين، وقولهم بناء على ذلك بأن معرفة الله واجبة بالعقل ـ ورد الشرع أم لم يرد، وبلغت الدعوة المكلف أم لم تبلغه ـ فالقول بأن أول واجب على المكلف معرفة الله تعالى موافق لمذهبهم تمام الموافقة، وهو مقتضى مذهبهم هذا. والله تعالى أعلم.

الثالث: أن المراد بمعرفة الله تعالى التي هي أول الواجبات، معرفته بوجه يكون عدم الاتصاف بها موجباً للكفر ولعدم الإسلام من التصديق بوجوده ووحدانيته وعلمه وقدرته وإرادته إلى غير ذلك؛ مما يكون عدم معرفته وعدم التصديق به موجباً للكفر، وليس المراد منها معرفة وجوده فقط، وذلك لأن المقصود من وجوب المعرفة التخلص من الكفر بالنسبة إلى الاعتقاد في الله تعالى، وهو لا يكون إلا بالمعرفة المذكورة. ومن أجل ذلك عبروا بمعرفة الله، ولم يعبروا باعتقاد وجوده. ثم رأيت الجلال الدواني وغيره صرحوا بهذا. قال الدواني في شرحه للعقائد العضدية(١ / ١٧٢): والمراد بمعرفته هنا التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية.

الرابع: أن المراد بالواجبات في قولهم: «أول الواجبات على المكلف ما هو؟» أعم مما يكون عدم القيام به موجباً لعدم الإسلام أو موجباً للمعصية مع كون غير القائم بها مسلماً، وذلك لأن عدم المعرفة موجب لعدم الإسلام، وأما عدم النظر أو عدم القصد إلى النظر فموجب =

....

= لعدم الإسلام بالنسبة إلى غير المسلم، وموجب للمعصية والإثم بالنسبة إلى المسلم على القول بوجوب النظر، وليس موجباً للكفر إلا عند أبي هاشم من المعتزلة.

وهذه هي مسألة التقليد في الإيمان، وقال فريق من أهل السنة بعدم تأثيم المقلد، بعدما جزم بما يجب الإيمان به جزماً قاطعاً

ومن أجل ذلك عبر القاضي عضد الدين بالعصيان فيمن أمكنه النظر ولم ينظر، وذلك ليشمل العصيان بالكفر وذلك بالنسبة إلى الكافر الذي أمكنه ذلك ولم ينظر، والعصيان بالإثم مع الإيمان، وذلك بالنسبة إلى المؤمن الذي بلغ غير مستدل وأمكنه ذلك ولم ينظر.

الخامس: أن المراد بالنظر والاستدلال على القول بوجوبه هو النظر والاستدلال ولو بدليل إجمالي لم يستطع صاحبه الإفصاح به وتقريره ودفع القوادح عنه.

وهذا النوع من الاستدلال قلما يخلو عنه مؤمن، بل لو قيل بعدم خلو مؤمن عنه لم يكن بعيداً، فإن كلام العوام محشو بمثل هذا الاستدلال، فمثلاً عندما يرى العامي شيئاً يستغربه يقول: سبحان الله، وهذا استدلال منه بالأثر على المؤثر، أو بالنظام على المنظم، **والأول**: هو «دليل الخلق»، **والثاني**: هو «دليل النظام والعناية».

ومن أجل ذلك قال بعض المحققين: إن التقليد إنما يتصور في من نشأ في شاهق جبل بدون أن يجري في خَلَده وجود الله تعالى فأخبره مخبر بوجود الله تعالى وبصفاته، فصدقه وثوقاً به بدون أن يستند إلى دليل.

وأما المسلم الذي نشأ بين المسلمين فلا بد أن يحصل عنده دليل إجمالي.

وغالباً ما يكون حصوله عنده بطريقة عفوية بدون نظر ولا قصد إلى النظر.

ومن أقوى الدلائل الاستناد إلى دلائل صدق الرسول المؤيد بالمعجزات ودلائل النبوة، وذلك لأن التقليد الأخذ بقول الغير بغير حجة، ومن قامت عنده حجة ثبوت الرسالة حتى حصل له القطع بها ثبت عنده بها ـ مع ثبوت صدق الرسول في دعواه الرسالة ـ وجود المرسل وعلمه وإرادته وقدرته، لأن الرسالة تستلزم وجود المرسل بصفاته المذكورة استلزاماً بيناً، ثم مهما سمعه من الرسول مما أخبر به عن الله تعالى كان مقطوعاً عنده بصدقه، فإذا اعتقد ما يجب اعتقاده استناداً إلى ذلك لم يكن مقلداً فيه، لأنه لم يأخذ بقول الغير بغير حجة، وإنما أخذ بقول النبي الثابت صدقه فيما يبلغه عن الله استنادا إلى حجة المعجزة ودلائل النبوة الدالة على صدقه في ذلك. =

....

= **السادس**: أن المراد بالمكلف في قول المتكلمين: «أول واجب على المكلف كذا» ما يعم المسلم وغيره، وليس المراد به المسلم المكلف فقط، وذلك لأن القول الأول، وهو القول بأن أول الواجبات على المكلف هو معرفة الله تعالى لا يجري في المسلم بصفة كونه مسلماً، وذلك لأنه لا يصح أن يقال: «إن أول واجب على المسلم أن يعرف الله تعالى»، لأن المسلم لا يكون مسلماً إلا بمعرفة الله، والقول المذكور يفيد أنه يجب على المسلم بعد كونه مسلماً أن يعرف الله تعالى، وهو كلام غير صحيح، وإنما يجري في المسلم بصفة كونه مكلفاً، وأما الأقوال الأخرى فتجري في المسلم وغيره.

بيان خطأ من قال: أول واجب على المكلف التلفظ بالشهادتين

السابع: أن المراد بالوجوب في قولهم: «أول واجب على المكلف كذا» الوجوب فيما بين العبد وبين الله تعالى، وليس المراد به الوجوب بالنسبة إلى الظاهر لإجراء الأحكام الدنيوية، وذلك لأن الوجوب بالمعنى الأول هو المراد في إطلاق المتكلمين وعلماء العقيدة، لأن محط نظرهم هي العقيدة المنجية عند الله تعالى من الخلود في النار، وأما الوجوب بالمعنى الثاني فهومن إطلاق الفقهاء، لأن محط نظرهم هو الظاهر لإجراء الأحكام الدنيوية، فلا يرد على قول المتكلمين هذا ما اعترض به بعض الناس عليهم من أن أول الواجبات على المكلف هو الإقرار والتلفظ بالشهادتين، ومن أجل ذلك كان أول ما دعا إليه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم هو الإقرار والتلفظ بالشهادتين، وقال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...» الحديث، وذلك لأن الإقرار والتلفظ بالشهادتين هو أول الواجبات بالنسبة إلى الظاهر لإجراء أحكام المسلم الدنيوية على صاحبه، والمقر بالإسلام المتلفظ بالشهادتين قد يكون مسلماً فيما بينه وبين الله تعالى، وقد يكون منافقاً غير مسلم فيما بينه وبين الله تعالى إذا لم يتحقق الإيمان بالله تعالى وبالرسول في قلبه، فالإقرار والتلفظ بالشهادتين من أجل أن يكون معتبراً عند الله تعالى ومعتدّاً به عنده ومنجياً له من الخلود في النار، لا بد من أن يتقدمه معرفة الله تعالى، فلا بد من أجل الدخول في الإسلام باطناً وظاهراً من تحصيل معرفة الله تعالى في القلب أوّلاً وإن كان ذلك على وجه التقليد بشرط أن يكون ذلك على طريق الجزم، ثم الإقرار والتلفظ بالشهادتين ثانياً، فكانت معرفة الله تعالى أول واجب على المكلف.

ثم إن دعوى أن أول ما دعا إليه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم هو مجرد الإقرار والتلفظ بالشهادتين فقط غير صحيحة، بل أول ما دعا إليه النبي صلى الله تعالى عليه وآله =

العلم بوجود الله تعالى، وقدمه، وبقائه، وأنه ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض، ولا مختص بجهة، ولا مستقر على مكان، وأنه يُرى، وأنه واحد).

= وصحبه وسلم هو الإسلام، ومنه الإيمان بالله على الوجه الذي جاء به، وهو الذي عبر عنه المتكلمون بالمعرفة كما تقدم، ومن أجل ذلك كان دائماً يقيم الحجة على بطلان ما كان أهل الجاهلية عليه من الشرك وعبادة غير الله لأجل إزالة العقائد الباطلة التي كانوا يعتقدونها في الله تعالى عن قلوبهم، وتمكين الإيمان الصحيح وترسيخه فيها.
نعم كان النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم يكتفي من الناس بالإقرار والتلفظ بالشهادتين، ولم يكن ينقب عما في قلوبهم، ولم يكن يأمر بذلك أيضاً، لأنه أُمِرَ أن يحكم بالظاهر، والله تعالى يتولى السرائر. والدعوة إلى الشيء أمر، والاكتفاء بشيء آخر أمر آخر. والله تعالى أعلم.
الثامن: أن النظر في معرفة الله تعالى على القول بوجوبه إنما يجب على من لم يكن مستغنياً = بفطرته عن النظر، أما من كان مستغنياً بفطرته عن النظر فلا يجب عليه النظر في الصفات التي استغنى فيها عن النظر، قال جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد العضدية [١/ ١٨٤]:
فإن قلت: قد ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالي والإمام الرازي في بعض تصانيفه إلى أن وجود الواجب بديهي فلا يحتاج إلى النظر؟
قلت: دعوى بديهيته بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع، ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً، فإنها ليست بديهية.
ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيّاً بالنسبة إليه، فمن يكن مستغنياً في فطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه.
نعم، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين، وقد ذكر الفقهاء أنه لابد أن يكون في كلِّ واحدٍ من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة، ويسمى «المنصوب للذب»، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص، كما يحرم إخلاء مسافة العَدوى عن العالِم بظواهر الشريعة والأحكام التي يحتاج إليها العامة. (ومسافة العَدوى بالعين المهملة: هي المسافة التي يمكن الذهاب إليها من الغداة والعودة منها إلى المنزل ليلا، وهي من لغة الفقهاء، كما في «المصباح المنير»). والله تعالى أعلم.

تعريف علم الكلام والكلام عليه، وتقسيم العقائد إلى يقينية وإلى ظنية:

(المقدمة: تعريف الفن) أي: فن «علم العقائد» المعروف بـ«علم الكلام»،(١) وبيانُ موضوعه، ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلي في الفن أخرها

---

(١) **بيان الفرق بين علم الكلام وعلم العقائد**

قوله: المعروف بعلم الكلام: قد عرفوا علم الكلام بتعاريف مختلفة، فمنهم من عرفه بأنه «علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه.» هذا تعريف القاضي عضد الدين في المواقف. وعرفه التفتازاني في المقاصد بأنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية». ثم إن الحجج الواردة في علم الكلام معظمها حجج خفية، وجارية على أساليب الفلاسفة، والشبه الموردة فيه معظمها شبه واضحة، وكثيرا ما يكون دفعها خفيا يصعب فهمه على كثير من العقول، وهذا أحد أسباب ذم السلف لعلم الكلام. ثم إن علم الكلام أوسع وأشمل من علم العقائد كما سيأتي بيانه، فإن من موضوعه المعلومات التي تصير مع ما يحمل عليها قضايا هي مبادئ للعقائد الدينية وتلك القضايا هي ما تسمى بدقيق الكلام، كما سيأتي بيانه.
وأما العقائد، أو علم العقائد، فهو أصل الدين كما سموه بأصول الدين. وهو ينبغي أن يُعرَّفَ بـ«معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام»، وأن يقتصر في تعريفه على هَذا القدر، ولا يضاف إليه قيد عن الأدلة إذا أُريد بالأدلة الأدلةُ العقلية، كي يشمل التعريف معرفة العقائد بدون أدلتها العقلية كما يشمل معرفة العقائد بأدلتها العقلية، وأما إذا أريد بالأدلة ما يعم الأدلة العقلية والنقلية فلا بد من قيد بالأدلة، لأن المكلف من أجل أن يكون إيمانه معتداً به لابد أن يسند إيمانه إلى الشرع وأدلته حتي يكون بإيمانه مستسلماً للشرع ومنقاداً له كما هو المعتبر في مفهوم الإسلام، فإن المكلف لو آمن بما جاء به الشرع عن طريق العقل المجرد بدون استناد إلى الشرع لا يكون إيمانه معتداً به شرعاً ولا منقذا له عن الخلود في النار كما قاله المحققون من العلماء، ومما ينبغي التنبيه عليه أن المراد بالأدلة ما يعم الأدلة الإجمالية والتفصيلية، فإنه يكفي العاميَّ أن يعلم أن ما اعتقده مستند إلى الشرع، ولا يجب عليه أن يعلم كلَّ عقيدة بدليلها الخاص.
وقد جرى المتكلمون على أن يجعلوا «علم الكلام» و «علم العقائد» شيئا واحدا، وكيف يجعل ما هو أصل للدين مرادفا لما ذمه السلف وحذروا عن الدخول فيه أشد تحذير، فالوجه =

= أن يعرف علم الكلام بأنه «العلم الذي يحاول فيه إثبات العقائد الدينية بالدلائل العقلية الجارية على أساليب الفلاسفة ويحاول فيه دفع الشبه بهذا النوع من الكلام»، ويعرف علم العقائد بأنه «العلم بالعقائد الدينية سواء كانت مجردة عن الدلائل العقلية أو كانت عن الأدلة النقلية أو عن الأدلة العقلية الواضحة القريبة إلى الأفهام» كالأدلة العقلية الواردة في القرآن وما هو قريب منها. لكنه يظهر أن المتأخرين من المتكلمين قد عمموا الكلام لقسم من علم العقائد، وهو العقائد المذكورة بأدلتها، فعرفوه بتعريفات تشمل هذا القسم من علم العقائد.

وعلى هذا يشمل علم الكلام المذمومَ من العلم المتعلق بالعقائد، وهو ما كان على طريقة الفلاسفة، والمحمودَ منه، فيكون القرآن على هذا مشتملاً على قسم كبير من الكلام، لأنه محشوّ بالدلائل العقلية لإثبات العقائد الإسلاميّة، وهذا ما جاء به الأنبياء كلهم، ومن أجل ذلك كان من الصفات الواجبة لهم الفطانة حتى يتمكنوا من إثبات ما جاءوا به من العقائد على المخالفين بالدلائل العقلية، ومن إلزامهم بالحجج الملزمة المقنعة.

ثم رأيت كلاماً للبكيّ في شرحه لعقيدة ابن الحاجب يؤيد ما ذكرناه من التفرقة بين علم الكلام وعلم العقائد (١٥٥-١٥٨) وقد نقله الزبيدي في شرح الإحياء على وجه الارتضاء والاستحسان (٢/ ١٤-١٥) فرأينا أن ننقل هذا الكلام لما اشتمل عليه من نفائس الفوائد.

قال رحمه الله تعالى: إن الناظرين في هذا الشأن أعني علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين: فمنهم من نظر نظراً عاماً في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصود أولاً وبالذات العلم بواجب الوجود.

ومنهم من نظر نظراً خاصاً، وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله، وما يوصل إلى ذلك إجمالاً وتفصيلاً.

والعلم الحاصل من الأول هو المسمى بعلم الكلام، والثاني هو المسمى بعلم العقائد، وهذا مندرج تحت الأول اندراج الأخص تحت الأعم، ولذلك كانت المطالب التي تحصل من الأول أكثر لشمولها الواجب وأحوال الممكن، ولذلك حُدَّ هذا العلم بـ«أنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد ....».

وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عُبِّدنا باعتقاده فقط كما في هذه العقيدة ـ يعني عقيدة ابن الحاجب ـ والنسفية واللمع وغيرها، ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم، حيث اقتصروا على تحصيل العقائد من غير نظر في العالم نظر المتكلم، بل اقتصروا على المبادئ السمعية وما قرب من المبادئ العقلية. =

إلى هذا المحل[١]، ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي، فهو محلها، وما قبلها إنما هو كلام في ترتيب الكتاب[٢].

= ولذلك يُحد هذا العلم بـ«بأنه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني»، فعن قاطع يخرج التقليد، وعقلي يدخل المتكلم، وسمعي يدخل المحدث، ووجداني يدخل الصوفي.

وما حَد به المحقق سعد الدين الكلامَ حيث قال: «الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية» فحد له باعتبار المقصود منه، وإلا فهو مشكل، لإمكان ورود منع الجمع.

(يعني أن هذا التعريف تعريف للكلام بما هو أخص منه، لأن موضوعه ليس هو العقائد الدينية فقط، فإن هذا موضوع علم العقائد، بل موضوعه يشمل أحوال الممكنات أيضاً).

ثم قال المحقق البكيّ: وإذا تقرر هذا فنقول: لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم ـ أعني علم العقائد ـ ومسائِلِه ومبادئه معرفةُ موضوع علم الكلام ومسائله ومبادئه، فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه.

فموضوع علم العقائد ذات الواجب، إذ الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية، أعني صفاته وأفعاله، وكل ما يبحث في علم عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم.

لا يقال: موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم، بل في علم آخر، ومن المعلوم أن العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم، فكيف يكون هذا موضوعه؟

لأنا نقول: نمنع أن موضوع كل علم إنما يتبين وجوده في غيره، ولإن سلمنا ذلك فنمنع أن صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم، فوجوده بديهي، والمذكور إنما هو على وجه التنبيه، قال الله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾، وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البنا في مراسمه، أو أنه مبين في علم آخر، وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كما نبهنا عليه.

وأما مسائله: فكل ما جعل الشرعُ العلمَ به إيماناً، والجهلَ به كفراً وابتداعاً.

وأما مبادئه: فالقواطع العقلية والسمعية والإدراكات الوجدانية والحسية. انتهى.

وهو كلام نفيس، إلا أنه يرد على هذا القسم الأخير منه ما سنبينه من أن مبادئ العقيدة ليست خاصة بالقواطع وأن منها ما هو ظني كخبر الواحد إذا صح وسلم من المعارض.

(١) **قوله: أخّرها إلى هذا المحل**: يعني وضعها المصنف بعد الديباجة، ولم يأت بها قبلها.

(٢) **قوله: في ترتيب الكتاب**: وبيان موضوعه، والباعث على تأليفه. فالديباجة مقدمة لجملة الكتاب، فحقّها أن تقدم على جملة الكتاب، وأما المقدمة فمقدمة للكلام التفصيليّ على العقائد، فحقها أن تقدم عليه.

(والكلام) أي الفن المسمى بالكلام، هو: **(معرفة النفس ما عليها من العقائد**[١] **المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما)**، أي: من جهة كون تلك المعرفة علما في أكثر العقائد[٢]، **(وظنًا في البعض منها)**، والمراد بالنفس هنا الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١].

والعلم: حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة[٣]؛ والظن: حكم الذهن الراجح.

---

(١) **قوله: من العقائد**: هي المسائل التي يقصد منها الاعتقاد دون العمل، والمسألة هي القاعدة وهي لا تكون إلا كلية، فيرد نحو: الله عالم، الله قادر، فإنها ليست كلية، إلا أن يقال: التزام كلية المسائل خاص بغير هذا الفن، وأما التأويل بـ «واجب الوجود عالم» ونحوه فقال السيد: إنه تكلف. قاله محمد البخيت.

(٢) **قوله: في أكثر العقائد**: كون العلم في الأكثر مفهوم من المقابلة بالبعض، لأن البعض إذا أطلق ينصرف إلى القليل، ثم إن العلم في العقائد الثابتة بالأدلة القطعية الثبوت القطعية الدلالة، والظن في العقائد الثابتة بالأدلة الظنية الثبوت، أو الظنية الدلالة، أو الظنية من الجهتين. ثم إن أصول العقائد الإسلامية ثابتة بالقرآن، كما أنها ثابتة بالتواتر القولي، بل إن أصول العقائد الإسلامية وأصول الأعمال الإسلامية وهو ما كان معلوماً من الدين بالضرورة، منقولة عن النبي - ﷺ - بأقوى مراتب التواتر، وهو نقل الكافة عن الكافة. وهذا النقل أقوى في إثباتها من دلالة الكتاب والسنة، لأن الدلالة اللفظية تعرضها الاحتمالات كما هو مقرر في علم الأصول، فهي مظنة للتأويل، ولأن ثبوت الكتاب نفسه إنما هو بهذا النقل، فهذه الأصول ثابتة بطريق ثبوت القرآن نفسه. وهذا من الواضحات التي ينبغي أن لا تخفى على أحد من الناس، لكنه قل من يتنبه له.

(٣) **قوله: أو عادة**: المراد بالعادة هنا العادة المطردة التي لا تتخلف، وإن أمكن تخلفها على طريق خرق العادة، فإن هذه العادة من أسباب العلم اليقيني مع تجويز العقل تخلفها، وذلك كالعلم بأن البحر الفلاني لم ينقلب لَبَنًا، ومن ثمة قالوا: «التجويز العقلي لا ينافي العلم اليقيني»، وسيأتي لهذا المبحث تفصيل في الكتاب عند الكلام على الوحدانية. وأما العادة الغالبة فمن أسباب الظن.

وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رِضِيَ الله عنه: «الفقه: معرفة النفس ما لها وما عليها» غير أن أبا حنيفة رضِيَ الله عنه عرّف الفقه الشامل للفقه المتعارف، وهو: «علم الأحكام الشرعية الفرعية»، وللفقه الأكبر وهو: «العلم بالأحكام الشرعية الأصلية» أي: الاعتقادية، والمصنف قصد تعريف الثاني فقط، فأسقط قوله: «ما لها» لأن القصد به إدخال معرفة إباحة المباحات، لأنها للنفس لا عليها، وهي ليست من مقصود المصنف، لكن قوله: «ما عليها» يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية[1] وتحريم المحرمات الفرعية، فأخرجها بقوله: «من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام» والإضافة فيه بيانية[2]؛ وسياتي بيان معنى الإسلام في الخاتمة.

ثم إن كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما أي: ما هو واجب أو محرم عليها، فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات، وإن كان المراد به ما طُلِبَ منها فعلا أو تركا طلبا جازما أو غير جازم[3] فيخرج معرفة الندب والكراهة أيضا[4] بقوله: «من العقائد».

---

(١) **قوله: الفرعية**: الَأولى: العملية بدل الفرعية. لأن من العمليات ما هي أصول كالأركان الخمسة للإسلام.

(٢) **قوله: والإضافة فيه بيانية**: لعل مراده أنها للبيان لا البيانية المتعارفة، لأن شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف إليه العموم والخصوص الوجهي مع كون المضاف إليه أصلا للمضاف كخاتم فضة، وهو مفقود هنا كما لا يخفى، والإضافة هنا من إضافة العام للخاص للبيان، وهو من الإضافة اللامية كشجر الأراك وعلم الفقه.

(٣) **قوله: وإن كان المراد... إلخ**: هذا بالنسبة إلى كلام المصنف، وأما بالنسبة إلى كلام أبي حنيفة فإن كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما فيدخل معرفة الندب والكراهة في قوله: ما لها، لأن المراد منه حينئذ ما لم يطلب طلبا جازما بقرينة المقابلة. والله تعالى أعلم.

(٤) **قوله: أيضا**، أي: مثل خروج معرفة وجوب الواجبات وحرمة المحرمات بهذا القيد على التقديرين.

[تعريف الدليل]

والأدلة: جمع دليل، وهو: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر[١] فيه إلى مطلوب خبري»، واعتبار الإمكان ليتناول التعريف ما قبل النظر،[٢] إذ الدليل دليل قبل أن ينظر فيه؛ والصحيح: ـ وهو النظر من جهة الدلالة[٣] ـ احتراز عن الفاسد إذ لا اعتبار به، وإن اتفق أن يفضى إلى المطلوب[٤]؛ والتقييد بالخبري احتراز عن المعرّف[٥]، لأنه إنما يفيد مطلوبا تصوّريا.

وقوله: «عن الأدلة «متعلق بقوله: معرفة أي: معرفة ما ذكر الناشئة عن الأدلة، وهو صريح[٦] في أن التقليد غير كاف في العقائد.

---

(١) **قوله: بصحيح النظر**: متعلق بالتوصل بدون ملاحظة قيد الإمكان، والمراد به بيان طريق التوصل. وبهذا يندفع ما يرد على التعريف من أنه عند النظر الصحيح يتحقق التوصل بالفعل، فلا يصح إدخاله تحت الإمكان، فعلى هذا يكون تعريف الدليل: «ما يمكن التوصل به إلى مطلب خبري» وقيد «بصحيح النظر فيه» مقحم في أثناء التعريف لبيان طريق التوصل، وبيان أن التوصل إنما يتحقق بصحيح النظر في الدليل.

(٢) **قوله: ليتناول التعريف ما قبل النظر**: وكذلك ليتناول ما إذا نظرنا فيه نظرا غير صحيح.

(٣) **قوله: وهو النظر من جهة الدلالة**: هذا في الدليل المفرد، وأما النظر الصحيح في الدليل المركب فهو ترتيبه على أحد الضروب المنتجة.

(٤) **قوله: وإن اتفق أن يفضي إلى المطلوب**: أي بواسطة اعتقاد أو ظن فاسدين كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة، وفي النار من حيث التسخين، فإن البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما إلى وجود الباري والدخان، ولكن يؤدي إلى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد أن العالم بسيط وكل بسيط له صانع، وممن ظن أن كل مسخن له دخان.

(٥) **قوله: احتراز عن المعرف**: فيه أن المعرف بعد كونه معرفا لا يقال فيه إنه: يمكن التوصل بصحيح النظر فيه لأنه موصل بالفعل، فهو غير داخل في هذا التعريف من أول الأمر، اللهم إلا أن يقال: إنه احتراز عنه على فرض دخوله، أو يقال: المراد بالمعرف قبل تركيبه وكونه معرفا، فيكون صحيحُ النظر بالنسبة إليه ترتيبَه على شروط التعريف الواردة في علم المنطق.

(٦) **قوله: وهو صريح...إلخ**: هذا خطأ، وإنما هو صريح في أن المعرفة الناشئة عن التقليد ليست =

واعلم أن انتقال النفس في المعاني[١] انتقالا بالقصد ـ ويسمى الفكر ـ قد يكون لطلب علم أو ظن، فيسمى نظرا؛ وقد لا يكون لذلك، ومنه أكثر حديث النفس. فمعرفة مسائل الاعتقاد: كحدوث العالم، ووجود الباري، وما يجب له، وما يمتنع عليه عن أدلتها فرض عين على كل مكلف، فيجب النظر[٢]، ولا

= داخلة في الكلام، لأن الكلام ليس عبارة عن مجرد العلم بالعقائد، بل عن العلم بها عن أدلتها ورد قوادحها، أما أن التقليد في العقائد كاف أم لا فأمر آخر لا تعرُّض لهذا الكلام له. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: في المعاني**: فإن النفس في انتقال مستمر من معنى إلى معنى بدون توقف، وهذا الانتقال قد يكون بقصد وقد يكون بدون قصد، قال التفتازاني في «شرح المقاصد» (١/ ٢٣٠) ما حاصله: ذهب المتكلمون إلى أن النظر: الفكر الذي يطلب به علم أو ظن، والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني أي: المعقولات، واحترزوا بقيد المعاني عن التخيل الذي هو حركة النفس في المحسوسات العينية، ثم نقل عن شرح الأصول للعضد أن الفكر انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، ثم قال: وكأنه احترز بالقصد عن الحدس، وعن سائر حركاتها لا عن قصد، ثم قال التفتازاني: وبالجملة إن الفكر بمنزلة الجنس للنظر على ما قال إمام الحرمين في «الشامل»: إن الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كأكثر حديث النفس فلا يسمى به، ثم قال: فسقط اعتراض الآمدي على التعريف المذكور للنظر بأن لفظ الفكر فيه زائد لأن الفكر هو النظر نفسه، وذلك لأن ما قاله مبني على الاصطلاح المشهور من كون الفكر مرادفاً للنظر لا أعم منه كما جرى عليه المتكلمون. انتهى.

وأصل التعريف المذكور للنظر للقاضي أبي بكر الباقلاني أورده القاضي عضد الدين في المواقف ثم قال: (فهذا تعريفه الشامل). قال في شرحه: لجميع أقسامه الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل إلى التصور سواء كان في مفرد أو مركب، والموصل إلى التصديق على اختلاف أقسامه. انتهى. (١/ ١٩٥-١٩٦).

(٢) **قوله: فيجب النظر**: يعنى أن النظر واجب والتقليد حرام، لكنه كاف في حصول الإيمان كما يدل عليه قوله: ولا يجوز التقليد، ولأن الذي رجحه الرازي والآمدي هو عدم الجواز، وأما عدم الكفاية فلم يقل به إلا بعض المعتزلة وهو أبو هاشم، وقد نسب زورا إلى الإمام الأشعري فقوله: فمعرفة مسائل الاعتقاد... إلخ تفريع على عدم كفاية التقليد الآنف، المقصود منه بيان أن المراد بعدم الكفاية أن المقلد آثم، لا أنه لا يعد مسلما، حيث قال: فيجب النظر ولا يجوز التقليد =

يجوز التقليد، وهذا هو الذي رجحه الإمام الرازي والآمدي؛ والمراد النظر بدليل إجمالي(١)، أما النظر بدليل تفصيلي، يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين، ففرض كفاية في حق المتأهلين له، وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه(٢) الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه؛ وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام(٣).

= من الجواز، ولم يقل ولا يجزأ بالهمزة من الإجزاء. ثم إن وجوب النظر عند القائلين به إنما هو على من عنده أهلية النظر. وأما من ليس بأهل له كالبُلْه، فلا يجب عليهم. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: بدليل إجمالي**: كان عليه أن يقول: النظر ولو كان بدليل إجمالي، لأن الواجب هو النظر مطلقا ولو كان إجماليا، لا خصوص الدليل الإجمالي. والدليل الإجمالي هو الذي لا يستطيع صاحبه الإفصاح به ودفع القوادح عنه.

(٢) **قوله: فيه**: أي: في الدليل التفصيلي.

(٣) **قوله: وهذا محمل نهي الشافعي وغيره ...إلخ**: مما يناسب التركيز عليه هنا بيان حكم تعلم علم الكلام وبيان السبب في نهي السلف عنه، وكنا قد كتبنا رسالة في الموضوع، فرأينا أن نثبتها هنا، وهذا هو نص الرسالة:

[حكم تعلم علم الكلام، والسبب في نهي السلف عنه]

خير ما نفتتح به هذه المقالة كلام إمام جليل عليم بعلم الكلام خبير، وهو حجة الإسلام الغزالي.

قال الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين:

فإن قلت: تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم، أو هو مباح أو مندوب إليه؟ فاعلم أن للناس في هذا غلوا وإسرافا في أطراف.

فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وإن العبد لأن يلقى الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بعلم الكلام.

ومن قائل: إنه واجب وفرض إما على الكفاية أو على الأعيان، وإنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضال عن دين الله تعالى. =

....

= ذهب أهل الحديث من السلف إلى تحريم الاشتغال بعلم الكلام

وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف، قال ابن عبد الأعلى رحمه الله تعالى: سمعت الشافعي ـ رضي الله تعالى عنه ـ يوم ناظر حفصا الفرد ـ وكان من متكلمي المعتزلة ـ يقول: لأن يلقى اللهَ العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام، ولقد سمعت من حفص الفرد كلاما لا أقدر أن أحكيه، وقال أيضا: قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط، وأن يبتلي الله العبد بكل ما نهى الله تعالى عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام، وقال: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد. وقال: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام.

وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح صاحب الكلام أبدا، ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل، وبالغ في ذمه، حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة، وقال له ويحك تحكي بدعتهم أولا، ثم ترد عليهم ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث، وقال أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ: علماء الكلام زنادقة... [قد أورد الإمام ابن عساكر ما ذكرناه من أقوال السلف في ذم الكلام وغيرها في كتابه (تبيين كذب المفترى فيما نسب لأبي الحسن الأشعري) بالأسانيد المتصلة، فمن أراد النظر في أسانيدها فليرجع إليه (ص **٣٣٣**) فما بعدها.].

وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه.

وقالوا: ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر، ولذلك قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم (هلك المتنطعون، هلك المتنطعون) أي المتعمقون في البحث والاستقصاء.

مذهب القائلين بأن الاشتغال بعلم الكلام فرض إما على الكفاية أو على الأعيان وحججهم على ذلك.

أما الفرقة الأخرى فاحتجوا بأن قالوا: لا نعنى به–أي بالكلام–إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع، فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل؟ وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها، والبحث عنها محظورا؟ وقد قال الله تعالى ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ فطلب منهم البرهان، وقال تعالى ﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ =

= بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾ وقال تعالى﴿ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ﴾ وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾ إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم، ومجادلته وإفحامه خصمه في معرض الثناء عليه، وقال عز وجل﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ وقال تعالى﴿ قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا ﴾، وقال تعالى في قصة موسى عليه السلام ومباحثته مع فرعون: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ * قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ * قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴾، وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار مملوء بالحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد، وإثبات الباري والمَعاد، وإرسال الرسل، فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان، وأتم معنًى، وأبعد عن الإيراد والأسئلة، وقد اعترف بهذا حذاق المتكلمين.

فعمدة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾، وفي النبوة﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾، وفي البعث﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾، إلى غير ذلك من الآيات والأدلة، ولم تزل الرسل عليهم الصلاة والسلام يحاجون المنكرين ويجادلونهم، قال تعالى﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾، والصحابة رضي الله تعالى عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين، ويجادلون، ولكن عند الحاجة، وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم فلذا كان الخوض فيه قليلا.

رأي الإمام الغزالي في الاشتغال بعلم الكلام والتفصيل بحسب اختلاف الأحوال واختلاف أنواع الحجج

فإن قلت: فما المختار عندك فيه؟ فاعلم أن إطلاق القول بذمه في كل حال، أو بحمده في كل حال خطأ، بل لابد فيه من تفصيل.

فنقول: إن فيه منفعة، وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام.

أما مضرته فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في الاعتقاد الحق.

وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق، ومعرفتها على ما هي عليه وعمارة القلب بنور =

....

= اليقين، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف.
وهذا الكلام إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء لما جهلوا، فاسمع هذا الكلام ممن خبر هذا الكلام، ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرى تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى معرفة الحقائق من هذا الوجه مسدود .
ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف، وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور، وفي أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام.
بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فإن العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع وإن كان فاسدا.
وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته، فينبغي أن يكون الناظر فيه كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، إذ لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة .
وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يُتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها، فإن تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم، إذ ربما يثير لهم شكا، ويزلزل عليهم الاعتقاد، ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح.
وأما العامي المعتقد للبدعة فينبغي أن يُدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب، وبالكلام المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث الممزوج بفنٍّ من الوعظ والتحذير، فإن ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين، إذ العامي إذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس إلى اعتقاده، فإن عجز عن الجواب قَدَّرَ أن المجادلين من أهل مذهبه يقدرون على دفعها، فالجدل مع هذا ومع الأول حرام، وكذا من وقع في شك إذ يجب إزالة شكه باللطف والوعظ، والأدلة القريبة المقبولة، البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل....
فإن كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يُعلَّموا القدر الذي أودعناه كتاب (الرسالة القدسية) ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت.
فإن كان فيه ذكاء وتنبه لموضع السؤال، أو ثارت في نفسه شبهة، فقد بدت العلة المحذورة، وظهر الداء، فلا بأس أن يرقي منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) وهو قدر خمسين ورقة، وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث المتكلمين. =

= وأما الزيادة على ذلك القدر بإيراد أسئلة وأجوبة وشبهٍ تنبعث من الأفكار، فهو استقصاء لا يزيد إلا ضلالاً وجهلا في حق من لم يقنعه ذلك القدر، فرب كلام يزيده الإطناب والتقرير غموضاً.
فقد عرفت بهذا القدرَ المذموم والقدرَ المحمود من الكلام، والحال التي يذم فيها، والحال التي يحمد فيها، والشخص الذي ينتفع به، والشخص الذي لا ينتفع به.
واتضح لك أن المحمود من الكلام ما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب المقنعة للنفوس، دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس، فإذا قابله مثله في الصناعة قاومه.
وعرفت أن الشافعي وكافة السلف إنما مَنعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضررّ الذي نبهنا عليه، وأن ما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه من مناظرة الخوارج، وما نقل عن علي رضي الله تعالى عنه من المناظرة في القدر، وغيره، كان من الكلام الجلي الظاهر، وفي محل الحاجة، وذلك محمود في كل حال .
نعم قد تختلف الأعصار في كثرة الحاجة وقلتها، فلا يبعد أن يختلف الحكم لذلك. انتهى كلام الغزالي ملخصًا.

ستة أسباب لنهي من نهى عن الاشتغال بعلم الكلام

أقول:نَهْيُ السلف عن الكلام محمول على أوجه:
الوجه الأول: أنهم نهوا عن كلام أهل البدع والأهواء، فإنه كان في القديم إنما يعرف بالكلام أهل البدع والأهواء، وأما أهل السنة فمعولهم فيما يعتقدون الكتابُ والسنةُ، وكانوا قلما يخوضون في الكلام. قاله الإمام البيهقي، نقله عنه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري **(٣٣٤)** ثم قال: وناهيك بقائله أبي بكر البيهقي، فقد كان من أهل الرواية والدراية.
ثم قال ابن عساكر **(٣٤٥)**: وإنما يعني الشافعيُّ ـ والله تعالى أعلم ـ بقوله: «من ابتلي بالكلام لم يفلح» كلامَ أهلِ الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معوَّلهم عقولـُهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، وحين حملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم اتهموا رواتها، وأعرضوا عنها، فأما أهل السنة فمذهبهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم على العقل، وبالله التوفيق. انتهى.
أقول: وعلى هذا يحمل تشديدات السلف الغليظة في النهي عن الكلام كما يدل عليه سياق كلام الشافعي المتقدم بعدما ناظر حفصاً الفرد القدري، وقد جاء مُصرَّحاً في بعض الروايات =

....

= عنه، روى عنه ابن عساكر بسنده المتصل (**٣٣٧**) أنه قال: (لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الأهواء)
قال الشافعيُّ هذا الكلامَ حينما رأى قوماً يتجادلون في القدر بين يديه، وعبر عن كلامهم بالأهواء.
وروى البيهقي أنه دخل حفص الفرد على الشافعي، فقال: الشافعي بعد خروجه: (لأن يلقى العبدُ اللهَ بذنوب مثل جبال تهامة خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل وأصحابه) وكان حفص يقول بخلق القرآن، نقله ابن عساكر في التبيين (**٣٤١**)
الوجه الثاني: أن النهي محمول على الخوض في الكلام لمعرفة المجادلة مع الخصوم والإحاطة بمناقضة أدلتهم، والتشدق بتكثير الأسئلة والأجوبة الدقيقة، وإثارة الشبه واللوازم البعيدة مما لم يكن يعرف شيء منه في العصر الأول، بل كانوا يشددون النكير على من يفتح باب الجدل والمماراة، ولذلك قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (هلك المتنطعون) أي المتعمقون في البحث والاستقصاء، وذلك لاشتمال هذا النوع من الكلام، على ما أشار إليه الغزالي رحمه الله على كثير من الخبط والتضليل، وعدم وفائه بما هو المقصود من كشف الحقائق وعمارة القلب باليقين، بل إنه مورِثٌ ـ بالعكس من ذلك ـ زعزعة في العقيدة، ووهناً في التصميم.
قال الغزالي: وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه إشكال ثم الاشتغال بحله فهو بدعة، وضرره في حق عموم الخلق ظاهر، فهذا الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة، وما ثار من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشى صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول عن مثل ذلك.
وقال الغزالي أيضاً: فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفَيـئـه الرياحُ مرةً هكذا ومرةً هكذا.
الوجه الثالث: ما في التغلغل في الكلام من خطر الدخول في البدعة أو الكفر وذلك لأن الباحث فيه قد يخطئ، والخطأ فيه لا يخلو عن أحد الخطرين المذكورين. وقد أشار إلى هذا الإمام الشافعي رحمه الله في ما رواه عنه ابن عساكر في التبيين (**٣٤٣**) قال: وأما استحبابه ـ أي الشافعي ـ ترك الخوض فيه، والإعراض عن المناظرة فيه مع معرفته به، فأخبرنا أبو عبد الله =

= الحافظ قال: سمعت أبا الفضل الحسن بن يعقوب العدل يقول: سمعت أبا أحمد محمد بن روح يقول: كنا عند باب الشافعي نتناظر في الكلام فخرج إلينا الشافعي رحمه الله فسمع ببعض ما كنا فيه فرجع عنا فما خرج إلينا إلا بعد سبعة أيام، ثم خرج فقال: ما منعني من الخروج إليكم عِلّةٌ عرضت، ولكن لِمَا سمعتكم تتناظرون فيه، أتظنون أني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت فيه مبلغاً، وما تعاطيت شيئاً إلا وبلغت فيه مبلغاً حتى الرمي، كنت أرمي بين الغرضين، فأصيب من عشر تسعة، ولكن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: أخطأتم، ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال: كفرتم.

الوجه الرابع: ما اشتمل عليه علم الكلام من حكاية مذاهب أهل البدع والأهواء، وذكر الشبه الواردة على اعتقاد أهل السنة، وهذا مفضٍ إلى نشر هذه المذاهب ـ وقد أُمِرنا بإخمادها ـ وموجب لتمكن هذه الشبه في القلوب.

فإن الشبهة كثيراً ما تكون واضحة ويكون الجواب عنها خفياً، ثم إن هذا يجر إلى الرأي والجدل والمماراة في دين الله تعالى، وقد علمت إنكار السلف له، وهذا ما أشار إليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى حينما أنكر على الحارث المحاسبي تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، فقال له: ويحك تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم! ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشبهات؟ فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث، وقد أشار إلى هذا الغزالي بقوله: أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد، وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه.

الوجه الخامس: إن النهي محمول على الاقتصار على الكلام لما فيه من زعزعة العقيدة وسقوط هيبة الرب من القلب، قال ابن عساكر في التبيين (٣٣٤): ويحتمل أن يكون مرادهم من النهي عن الكلام أن يقتصر عليه، ويترك تعلم الفقه الذي يُتوصل به إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام، ولا يلتزم فعل ما أمر به الشارع، وترك ما نهى عنه من الأحكام.

وقد بلغني عن حاتم بن عنوان الأصم وكان من أفاضل الزهاد وأهل العلم ـ أنه قال: الكلام أصل الدين، والفقه فرعه والعمل ثمره، فمن اكتفى بالكلام دون الفقه والعمل تزندق، ومن اكتفى بالعمل دون الكلام والفقه ابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون الكلام والعمل تفسق، ومن تفنن في الأبواب كلها تخلص. انتهى.

والسبب فيما قاله حاتم الأصم من أن المكتفي بالكلام يتزندق أن الخائض في علم الكلام المقتصر عليه تتزعزع عقيدته، وتسقط هيبة الرب من قلبه. =

....

= وذلك لأن عمل المتكلم هو الكلام على ذات الله تعالى وصفاته وإيراد الأدلة العقلية على إثباتها، ثم إيراد الشبه على تلك الأدلة ثم الجواب عنها، ثم الكلام على ما يرد على الجواب من النقض، والإجابة عنه وهلم جراً، وهذا العمل يوجب وهنا في العقيدة، ويفضي إلى سقوط هيبة الرب سبحانه وتعالى عن القلب ومن أجل ذلك كان كثير من المتكلمين المقتصرين على الكلام رقيقي الدين، حتى نقل عن بعضهم التهاون بإقامة الصلاة.

الوجه السادس: أن النهي محمول على الدخول في الكلام والخوض فيه عند عدم الحاجة إليه، وذلك لأن أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع بها قليل من الناس، ويتضرر بها الآخرون، فينبغي الاقتصار منها على قدر الحاجة وعلى وقت الحاجة. قال الإمام الغزالي في «إلجام العوام عن علم الكلام»: إن الأدلة تنقسم إلى ما يُحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن تدقيق العامي وقدرته، وإلى ما هو جلي سابق إلى الإفهام ببادئ الرأي وأقلِّ النظر، بل يشترك فيها كافة الناس بسهولة لا خطر فيه، وما يحتاج إلى التدقيق فليس على قدر وُسْعِه.

فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة، ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبي أصلاً.

وأما معرفة الكلام الذي لا يخالف الكتاب والسنة، واستعماله عند الحاجة فليس بمذموم، وقد اشتهر غير واحد من علماء الإسلام ومن أهل السنة قديماً بالكلام. قاله ابن عساكر **(٣٥٢)** وقدمنا أن الإمام الشافعي كان ضليعاً منه.

قال ابن عساكر **(٣٣٩)** والكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية، وما تزخرفه أرباب البدع المردية، فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة، فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه، وقد كان الشافعي يُحْسِنه، ويَفْهمه، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع، وأقام الحجة عليه حتى انقطع، ثم أورد ابن عساكر جملة من مناظرات الشافعي للمبتدعة الدالة على أنه كان متضلعاً من هذا العلم، ثم قال ص**(٣٥١)**: فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة، ويُبَيَّن بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا رضي الله تعالى عنهم عند الحاجة كما سبق ذكرنا له.

وقال الإمام تقي الدين السبكي في نقده لنونية ابن القيم: لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع، وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو، وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة، وبتجنب علم الكلام والحكمة اليونانية، والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة، أو النظر في كلامه، وليس على العقائد أضر من شيئين: علم الكلام، والحكمة اليونانية، وهما في الحقيقة علم واحد، وهو =

= العلم الإلهي، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل، وافترقوا ثلاث فرق:

إحداها غلب عليها جانب العقل، وهم المعتزلة.

والثانية غلب عليها جانب النقل، وهم الحشوية.

والثالثة استوى الأمران عندهم، وهم الأشعرية.

وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطر، إما خطأ في بعضه، أو سقوط هيبة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة، ولهذا كان الشافعي رحمه الله تعالى ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام، ويأمرهم بالاشتغال بالفقه وهو طريق السلامة.

ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة، لكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين، ودفع شبههم عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين. انتهى.

الحاصل أن المتكلمين قد وعروا الطريق إلى معرفة العقيدة

والحاصل أن المتكلمين قد وَعَّروا الطريق إلى تحصيل العقيدة وحاولوا أثباتها ودفع الشبه عنها بكلام خفي دقيق طويل مبني على مقدمات فلسفية غير واضحة محتاجة إلى الإثبات بدلائل ركيكة صعبة الفهم عسيرة الهضم، قابلة لورود الشبه والشكوك والانتقادات عليها، فبعد تقرير هذه الدلائل يشتغلون بدفع الانتقادات الواردة عليها، وكثيرا ما يكون الدفع أيضا موردا للانتقاد، فيحاولون دفعه، وهكذا... فصار الكلام الذي مارسوه ووسعوا الكلام فيه قليل النفع كثيرُ الضرر مخلِّفا وراءه شبها في العقول ووهنا في العقيدة، بدلا عن إيراثه الطمأنينة في الصدور والثلج في القلوب، فهو كلحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيُرْتَقى، ولا سمين فيُنْتَقى، وأحسن ما عندهم فهو في القرآن أصح تقريراً، وأحسن تفسيراً، وليس عندهم إلا التكلف والتطويل والتعقيد كما قيل:

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت كتب التناظر لا المغني ولا العَمَدُ

يحلِّلون بزعم منهمُ عُقَدًا وبالذي وضعوه زادت العُقَدُ

فهم يزعمون أنهم يدفعون بالذي وضعوه الشبه والشكوك، والفاضل الذكي يعلم أن الشبه والشكوك زادت بذلك. =

....

= ومن طريف ما بلغني أن بعض الأساتذة ـ وكان المقرر في قطرهم تدريس شرح العقائد النسفية للتفتازاني ـ كان عقب الانتهاء من تدريس هذا الكتاب يدرس تلامذته كتاب الشفاء للقاضي عياض إصلاحا لما أفسده الشرح المذكور وتلافيا لما أورثه تدريسه من زعزعة في العقيدة ومن الوهن في التصميم.

وهذا ما أشار إليه الإمام الرازي في وصيته حيث قال فيها: ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلهذا أقول:

كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرائته عن الشركاء كما في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به.

وأما ما لا ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال.

والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين: إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مده قلمي أو خطر ببالي فاستشهد وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس ما اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي فذلك جهد المقل...

وقد أورد الوصية بتمامها تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٩١.

تقسيم الكلام إلى محمود ومذموم

فظهر لنا مما تقدم أن هناك نوعان من الكلام: محمود، ومذموم:

أما المذمومُ فهو الكلام على طريقة الفلاسفة و على طريقة أهل ألأهواء والبدع الذين غلَّبوا جانب العقل، وتركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معولهم عقولهم، وأخذوا بتسوية الكتاب والسنة عليها، والكلام على طريقة المتنطعين والمتغلغلين في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها إلا قلة قليلة من الناس، المتشدقين بتكثير الأسئلة والأجوبة الدقيقة مما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه وإشكال، ثم الاشتغال بحله، ومن إثارة اللوازم البعيدة والإكثار من إيراد الشبه الواردة على عقائد أهل السنة مما لم يكن يعرف شيء منه في العصر الأول، بل كانوا يشددون النكير على من يفتح باب الجدل والمماراة، ولذلك قال النبي =

= صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «هلك المتنطعون» أي المتعمقون في البحث والاستقصاء، وذلك لاشتمال هذا النوع من الكلام ـ كما قال الغزالي ـ على كثير من الخبط والتضليل، وعدم وفائه بما هو المقصود منه من كشف الحقائق وعمارة القلوب باليقين، بل إنه مورث ـ بالعكس من ذلك ـ زعزعة في العقيدة ووهنا في التصميم.

فهذا هو الكلام الذي ذمه السلف، ونهوا عن الاشتغال به، وكان علم الكلام عندهم منصرفا إلى هذا النوع، ومن أجل ذلك أطلقوا ذمه والنهي عنه ولم يفصلوا. ولا يزال هذا الاسم منصرفا إلى هذا النوع بحيث لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه إلا هذا النوع، وإن كانت التعريفات التي صاغوها لعلم الكلام أعم منه وشاملة للنوع المحمود منه كما سيأتي.

وأما الكلام المحمود: فهو ما تورد فيه العقائد الإسلامية ويستدل عليها بما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات المؤثرة في القلوب، المقنعة للنفوس، المورثة لثَلَجِ الصدور وطمأنينة القلوب من الأدلة الجلية الظاهرة.

فإن أدلة القرآن ـ كما قال الغزالي ـ مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن مثل الماء ينتفع به الصبي والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة ينتفع به القوي مرة، ويمرض به أخرى، ولا ينتفع به الصبي أصلا.

وهذا النوع من الكلام قد جاء به الأنبياء من لدن آدم إلى محمد صلى الله تعالى عليه وعليهم أجمعين وسلم. وقد حث الله تعالى على تعلمه في آيات كثيرة تحث على استعمال العقول في فهم ما جاء به القرآن وفي قبوله والإذعان له، وتأمر بالاحتجاج على الكفار و بمطالبتهم بالحجة، وقد أوجبه الله تعالى بقوله: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾، وقد حشى الله تعالى كتابه بهذا النوع من الاستدلال، فإن القرآن ـ كما قال الغزالي ـ من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار، مملوء بالحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد... إلى آخر ما نقلناه عنه آنفا.

هذا هو النوع المحمود من الكلام، والنوع الأول هو المذموم منه.

عذر العلماء من السلف والخلف الذين اشتغلوا بعلم الكلام

لكنه لا يخفى أن مجموعة كبيرة من علماء أهل السنة والجماعة من لدن عهد السلف قد اشتغلوا بالنوع الأول منه، واعتنوا به ووسعوا الكلام فيه كالحارث بن أسد المحاسبي، والقلانسي، وابن كُلاَّبٍ، وحسين بن علي الكرابيسي، والإمامين: أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعين النسفي، وإمام الحرمين، والغزالي، وفخرالدين الرازي، والشهرستاني، والآمدي، والقاضي عضد الدين الإيجي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وغيرهم.

....

= والعذر للأوائل من هؤلاء العلماء في ذلك أنه قد نجم على عهدهم شُبَه مصدرها الفلسفة، قد أوردها أصحابها على عقائد الإسلام وأصوله، وظهرت بدع وأهواء منشؤها كلام أهل البدع والأهواء، فرأى هؤلاء العلماء أنه من الواجب عليهم ـ حفاظا على أصول الإسلام أن تتطرق إليها الشبه، وعلى عقيدة المسلمين أن تتزعزع وأن تشوبها البدع ـ أن يدفعوا تلك الشبه، ويردوا على تلك البدع والأهواء، ويبنوا بطلانها، ورأوا أن أفضل أسلوب لدفع تلك الشبه وللرد على تلك البدع هو الأسلوب الكلامي الذي هو منشأها كي يكون الرد أقوى وأشد إلزاما لأصحابها. وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله: «فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال»، ونبه عليه السبكي بقوله: «ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة لكان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة، ولكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن يزيغ بها قلوب المهتدين».

ثم بعد موت تلك الشبه واندثار تلك البدع استمر علم الكلام حيا على أيدي مجموعة من المتأخرين من علماء الأمة، فصاروا يقارعون عدوا ميتا، ويدفعون شبها ويبطلون بدعا لا وجود لها في عالم العقول الحية، وإنما مثواها بطون الكتب والزُّبُر.

نعم بعد ما دون هذا العلم واستقر كأحد علوم الإسلام صار العالم الإسلامي الموسوعي بحاجة ماسة إلى معرفته أو الإلمام به لما له من العلاقة القوية بالعَلوم الإسلامية الأخرى، ولاشتباك مصطلحاته ومسائله بكثير من تلك العلوم، ولأن معرفته تعين على دفع ما يثار من الشبه والشكوك حول العقيدة الإسلامية والإسلام بشتى نواحيه، وتُكَوِّن عنده الملكة القوية في هذا الموضوع، وهذا له من الأهمية ما له.

فمن أجل ذلك استمر الاعتناء بهذا العلم في الأوساط العلمية، وتتابع تدريسه في المدارس الإسلامية.

المسلمون اليوم بحاجة إلى علم كلام جديد، وقد وفق الله تعالى مجموعة من علماء الامة إلى إنشائه وتكوينه

وقد صار المسلمون اليوم بحاجة ماسة إلى علم كلام جديد يدلل العقائد الإسلامية بدلائل تتناسب مع عقول الناس اليوم وتتوائم مع ثقافتهم، ويرد على الشبه التي أنتجتها عقول أعداء الإسلام الذين يكيدون له، ويتربصون بالمسلمين الدوائر من الملاحدة والمستشرقين وغيرهم، وقد تكفل الله بالحفاظ على هذا الدين بقوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾، =

= ونحمد الله تعالى على أن أنجز وعده بتنشئة نخبة من العلماء الربانيين النابغين في شتى المجالات العلمية المتحمسين لدينهم المضحين في سبيله بالنفس والنفيس قاموا بالذود عن حمى الإسلام وحماية حقيقته، وبالتدليل على عقائده وأصوله، وبإثبات حقائقه وحقانيته، وبإبطال الشبه التي أثارها أعداء الإسلام ضد عقائده وأسسه ومقرراته، فأنشأوا بذلك علم كلام جديد يناسب عقول أهل العصر، ويتوائم مع ثقافتهم. ولهم في ذلك اتجاهات مختلفة.
فمنهم من اعتنى بشرح حجج القرآن التي استدل الله بها على عقائد الإسلام وحقائقه، فأخذ يفسرها ويفصلها ويضرب لها الأمثال. وهذه الطريقة أفضل الطرق وأجداها وأقصرها، وذلك لوضوح هذه الأدلة وجلائها ولإيراثها ثلج الصدور وطمأنينة القلوب للناس كافة عامتهم وخاصتهم، الأميين منهم والفلاسفة، وفي مقدمة من سلك هذا المنهج العالم الرباني نابغة العصر الإمام الملهم بديع الزمان سعيد النورسي في مؤلفاته المباركة المسماة برسائل النور، فقد أنشأ في رسائله هذه علم كلام جديد على هذا المنهج القويم، ومن أجل ذلك لقبه بعض العلماء بمتكلم العصر.
ومنهم من استدل على عقائد الإسلام وحقائقه بما اكتشفه عقول العلماء في العصر الحديث وتوصل إليه تجاربهم المستندة إلى التكنولوجيا الحديثة المتقدمة تقدما هائلا في شتى المجالات.
ومنهم من اعتنى بما يسمى بالتفسير العلمي للقرآن، والقرآن لا تنقضي عجائبه، وبتفسير مجموعة من آياته الكونية بما يوافق المكتشفات العلمية التي توصلت إليه عقول العلماء وتجاربهم، وبذلك دعموا إيمان المؤمنين وقووا نفوسهم وزادوا ثقتهم بدينهم وكتابهم، وجذبوا إلى الإيمان مجموعة كبيرة من العلماء والمتعلمين والمثقفين من غير المؤمنين وهذه الطريقة طريقة محمودة نافعة إذا كانت المعاني التي حملوا النصوص الشرعية عليها حقائق علمية مقررة، ولم تكن مجرد ظنون وتخمينات، وكان دلالة النصوص عليها دلالة واضحة ولم يكن حمل النصوص عليها بطريق التكلف والتعسف في تفسيرها، إلى غير ذلك من الاتجاهات.
وهذه الاتجاهات كلها تصب في مصب واحد، وهو مصب إثبات العقائد الإسلامية وبيان حقانيته، والدفاع عن حياضه بطريقة تناسب العصر الحديث.
وهذا العلم ـ أي علم الكلام الجديد ـ قد ولد وتكون ـ كما هو عادة الابتكار والتكون ـ مفرقا مشتتا كل مجموعة منه في كتاب، وهو بحاجة إلى من يقوم بجمعه في كتاب واحد يرتبه وينسقه فيه.
والله نسأل أن يقيض لهذه الأمة من يقوم بهذ العمل، ويقدم لها هذه الخدمة. وما ذلك على الله بعزيز.
وأخيرا نود أن ننبه على أمرين:
الأول: أن أئمة علم الكلام قد عرفوه بتعريفات مختلفة شاملة لكلا النوعين من الكلام، ونورد =

(وتعيين محال وجوب العلم: كمعرفته تعالى و)معرفة **(صفاته الذاتية، و)** محال وجوب **(الظن: كبعض شروط النبوة، وكيفية إعادة المعدوم، والسؤالِ في القبر)** أو كيفيته[(١)]، إنما يستفاد **(من خارج)** لا من التعريف، فقوله: وتعيين مبتدأ خبره قوله: من خارج، وقوله: والظن عطف على العلم، وما عدا ذلك أحوال أو نعوت[(٢)]

= منها ثلاثة تعريفات لثلاثة من فحول علم الكلام: الإيجي والتفتازاني وابن الهمام.
قال القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف: والكلام: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبه.
وقال التفتازاني في المقاصد: الكلام: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقنية.
وقال ابن الهمام في المسايرة: والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما (في أكثر العقائد) وظنا في البعض منها.
فأنت ترى أن هذه التعريفات شاملة لكلا النوعين من الكلام حيث عمموا الأدلة ولم يخصوها بالواردة على أسلوب الفلاسفة، ولعلهم لاحظوا أن علمهم لا يخلوا عن الأدلة الواضحة التي هي من جنس حجج القرآن فمن أجل ذلك عمموا الأدلة وعمموا التعريفات لتشمل كلا النوعين من الكلام.
الثاني: أن علماء الكلام بعد أن عرفوه بتلك التعريفات وما هو قريب منها قالوا:
إن العلم المعرف بها يسمى علم الكلام، وعلم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، فجعلوا الثلاثة أسماء مترادفة لمسمى واحد، مع أن السلف قد ذموا علم الكلام ونهوا عن الاشتغال به، ولم يذم أحد منهم علم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، بل قد ألف فيه بعض من ذم علم الكلام، وكيف يذمه مسلم وهو علم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، وهو من آكد الواجبات أو آكدها؟! فينبغي أن يفرق بينهما بأن يعمم علم الكلام للقسمين المحمود منه والمذموم، وهذا ما يدل عليه تعريفاتهم لعلم الكلام، وأن يخصص علم العقائد وعلم أصول الدين وعلم التوحيد والصفات بالمحمود منه. نعم علم الكلام علم متعلق بأصول الدين وبالتوحيد والصفات لكن وجه التسمية لا يقتضي التسمية، وذم السلف لعلم الكلام يقتضي ما ذكرناه من التفرقة، لكن علم الكلام كان على عهدهم وفي اصطلاحهم مقصورا على ما هو المذموم منه كما قدمناه. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: أو كيفيته**: يعني أن السؤال إما معطوف على كيفية، أو على مدخولها وهو إعادة المعدوم.

(٢) **قوله: أحوال أو نعوت**: أحوال كما هو الظاهر، أو نعوت إذا قدر المتعلق معرفة، ولا يخفى أن المعنى ليس عليهما، بل على الاستئناف البياني بجعلها خبر مبتدأ محذوف أي: وهي، وكذلك سائر التمثيلات.

وقوله: كبعض شروط النبوة، يشير به إلى الذكورة، فقد اختلف في اشتراطها، فاشترطها الجمهور، وذهب البعض إلى أنها غير شرط، كما سنذكره في محله إن شاء الله تعالى. والأدلة من الجانبين ظنية؛ وأما كيفية إعادة المعدوم فستعرف في محلها أنها ظنية.

وههنا بحث وهو أن يقال: لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذ كورة في النبي، وتفصيل كيفية الإعادة، حتى لو لقي العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب، لأن الواجب في الإيمان بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو: أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي، ومن لم يثبت تعيينه وجب الإيمان به إجمالا(١)، والواجب في الإيمان بالإعادة(٢) هو اعتقاد أن الله تعالى يحيي الموتى ويبعثهم للجزاء، وإن لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية إعادتهم؛ فهاتان المسألتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته، فلا يتجه إدخاله في التعريف بقوله: وظنا في البعض(٣)؛ وقد نبه حجة الإسلام في كتابه «الاقتصاد» على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين من المسائل. وبالله التوفيق.

---

(١) **قوله: وجب الإيمان به إجمالا**: يعني واعتقاد الذكورة خارج عن هذا الواجب.

(٢) **قوله: والواجب في الإيمان بالإعادة...إلخ**: في كلام الشارح هذا إشارة إلى أن الواجب اعتقاده هو إعادة الموتى وبعثهم للجزاء، لا اعتقاد إعادتهم عن عدم، فقد أختلف في هذه الإعادة هل هي عن عدم أو عن تفريق الأجزاء، ودلائل كلا الفريقين ظنية. فلعل المصنف أراد بالمعدوم أعم من معدوم المادة ومعدوم البنية.

(٣) **قوله: فلا يتجه إدخاله...إلخ**: وكيف يجب ظن طرف منها كالذكورة للأنبياء وقسم من الدلائل تدل على عدم اشتراطه، والواجب على من ترجح عنده هذا الطرف اعتقاد عدم الاشتراط أي: ظنه، إلا أن يقال: إن وجوب الظن يختلف بحسب الاجتهاد، فتكون المسألة حينئذ خاصة بالمجتهد، وليس بشيء، لأن الكلام في الوجوب على كل المكلفين. والله تعالى أعلم.

وأما السؤال فليس من الظنيات، لأن أدلته متواترة معنى والتواتر المعنوي مفيد للقطع، وبتقدير إرادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى، وهو أن المسؤول عنه الرب سبحانه والنبي ﷺ؛ وحينئذ فاللائق[1] ما في المقاصد من تعريف

تقسيم العقائد إلى يقينية وظنية، وبيان أن خبر الواحد الصحيح حجة في العقيدة

(١) **قوله: وحينئذ فاللائق...إلخ**: مفرع على قوله: وههنا بحث فما بعده. أقول: لم يرد المصنف بقوله: «أو ظنا» إدخال العقائد الثابتة بالأدلة الظنية التي لها معارض، ومن أجل ذلك وقع فيها الخلاف بين العلماء، بل أراد به إدخال العقائد الثابتة بالأدلة الظنية التي لا معارض لها، ومنها خبر الواحد، فإن الأمور الثابتة بالأدلة الظنية التي لا معارض لها مما يجب اعتقادها، بمعنى أن الذي لا يعتقدها بعد ثبوت الدليل عنده بدون معارض له عاص ومبتدع، لا بمعنى أنه كافر، وذلك لأن الأدلة الظنية ـ ومنها خبر الواحد ـ لكونها ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة لا يكفر مخالفها، لأن المخالف لا يوجه التكذيب إلى الشارع، بل يوجهه إلى الرواة أو يؤول الدليل، وهذا معنى ما اشتهر عند المتكلمين من «أن خبر الواحد ليس بحجة في العقيدة»، وليس معناه أن خبر الواحد ليس بحجة أصلا، فقد صرح الإمام الأشعري في مقدمة كتابه «الإبانة» وفي غيرها من كتبه عند بيان منهجه في مصدر تلقي العقيدة وأخذها عنده بأن الأحاديث الصحيحة مصدر من مصادر العقيدة يجب الأخذ بمقتضاها ويجب اعتقاده. والمتكلمون كثيرا ما يحتجون بأخبار الآحاد في العقيدة، ولا سيما في قسم السمعيات منها؛ فمراد المصنف بقوله: «كبعض شروط النبوة، وكيفية إعادة المعدوم، والسؤال في القبر» ما ثبت منها بالدلائل الظنية ومنها خبر الواحد الصحيح بدون معارض لها، فاللائق في تعريف علم الكلام ما أتى به المصنف لا ما في المقاصد، لخروج العقائد الثابتة بالأدلة الظنية التي لا معارض لها عنه، وهي مما يجب إدخالها في تعريف علم الكلام. وخرج بقولنا: لا معارض لها: الدلائل الظنية التي لها معارض، ومن أجل ذلك وقع الخلاف فيما أفادته، فإن ذلك لا يجب فيه اعتقاد أحد الطرفين، بل هي من مسائل الاجتهاد والخلاف.

بيان مصدر العقيدة عند أهل السنة، وبيان أن أهل السنة يمثلهم فرق ثلاث: الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث

ومما ينبغي التنبيه عليه أن مصدر العقيدة هو الكتاب والسنة والإجماع فقط، وهو ـ أي الإجماع ـ في مسائل قليلة معدودة مثل القول بأن القرآن قديم، وأن الله تعالى لا تقوم به الحوادث.
كما ينبغي التنبيه على الفرق بين عقيدة أهل السنة، وبين مذاهب أهل السنة المتعلقة بالعقيدة، وبين أساليب الاستدلال على العقيدة، فعقيدة أهل السنة هي ما أجمع عليها أهل السنة، ويمثلهم =

= الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث ما داموا مبتعدين عن التشبيه والتجسيم، وأما مذاهب أهل السنة فتختلف في مسائل متعلقة بالعقيدة وليست هي من صميم العقيدة، وما أكثرها، وهذه المسائل هي مسائل الخلاف بين أهل السنة، وليس الحق في هذه المسائل محصوراً في مذهب من هذه المذاهب الثلاثة، بل الخطأ والصواب فيها موزع عليها.

وكذلك أساليب الاستدلال تختلف فيما بين أهل السنة، فمنهم أهل الأثر: وهم الذين يكون اعتمادهم في أخذ العقيدة والاستدلال على مسائلها على النقل فقط، ولا يعيرون للعقل بالا، وهم الذين يعبَّر عنهم اصطلاحا بأهل الحديث، ومنهم أهل النظر: وهم الذين يأخذون العقيدة من النقل، ويستدلون على ثبوتها بالأدلة العقلية، وكثيرا ما تكون هذه الأدلة فلسفية دقيقة وعرة المسلك لا ترتاح لها النفس ولا ينثلج لها الصدر، بل قد تورث شبها وشكوكا في العقيدة عكس الأدلة القرآنية القريبة إلى الأفهام والتي تنشرح لها النفوس وتنثلج لها الصدور.

ولا يوجِب الاختلاف في المذاهب وأساليب الاستدلال تبديعا ولا تأثيما من أي طرف للآخر.

وقد تكلمنا على الاحتجاج بخبر الواحد في العقيدة بكلام مفصل في مجموعة من مؤلفاتنا، رأينا من المناسب إيراده ههنا لما احتوى عليه من الفوائد، وهو ما يلي:

مدى حجية خبر الواحد في العقيدة، وتقسيم المسائل المتعلقة بالعقيدة إلى خمس درجات، وبيان معنى قول من قال: إن خبر الواحد ليس بحجة في العقيدة

العمل بخبر الواحد في الأحكام العملية مما أجمع عليه علماء الأمة، ولم يخالف فيه أحد من علماء الإسلام من حيث أنه خبر واحد، والمقصود هنا الكلام على العمل بخبر الواحد في المسائل الاعتقادية، فنقول ـ وبالله التوفيق ـ:

قد شاع بين علماء الكلام أن خبر الواحد ليس بحجة في المسائل الاعتقادية، والجمهور الأعظم من العلماء على أنه حجة فيها.

وتحقيق المسألة يحتاج إلى تفصيل: وهو أن مسائل الاعتقاد منقسمة إلى خمسة أقسام ومرتبة على خمس درجات:

١ـ ما يكون عدم العلم به موجبا للكفر: مثل وجوده تعالى ووحدانيته وصفاته الذاتية.

٢ـ ما يكون إنكاره موجبا للكفر، وعدم العلم به موجبا للإثم: مثل قدم الباري تعالى وحدوث ما عداه من العالم، فإن الإنسان بعد اعتقاده بوجود الله تعالى، ووحدانيته، وصفاته الذاتية، لو لقي الله تعالى خالي الذهن عن الحدوث والقدم في حقه تعالى وفي حق العالم، يكون مسلما، =

....

= لكنه آثم بعدم العلم به، فيجب عليه أن يعتقد القدم في حقه تعالى، والحدوث في العالم، كي لا يعتقد العكس عند دخول المسألة تحت ملاحظته فيقع في الكفر.

ومن هذا القبيل معظم العقائد الثابتة بالدلائل القطعية الثبوت القطعية الدلالة من الكتاب والسنة المتواترة، مما قد يخفى على بعض العوام. وهذا القسم من العقائد لا يصح الاستدلال عليه بخبر الواحد لأن المطلوب فيها اليقين، وخبر الواحد مفيد للظن.

على أن هذا القسم من أجل ثبوته بالدلائل القطعية من الكتاب والسنة المتواترة لا حاجة في إثباته إلى أخبار الآحاد.

٣ ـ ما يكون إنكاره بدعة غليظة وجهله إثما: وذلك ما هو ثابت بظواهر الكتاب والسنة المتواترة أو المستفيضة مما تلقاه السلف على ظاهره بالقبول، فهذا إنكاره بصرف النصوص عن ظواهرها، وتأويلها على خلاف ما تلقاه السلف بالقبول بدعة غليظة، وربما يكون كفرا إذا كان ما تلقته الأمة بالقبول مجمعاً عليه معلوما من الدين بالضرورة.

٤ ـ ما يكون إنكاره إثماً وبدعة خفيفة، وجهله معفواً عنه: وذلك ما ثبت بالآحاد الصحيحة غير المستفيضة مما يخفى على أكثر العوام وعلى بعض الخواص، مما لم تتعارض فيه الدلائل المتكافئة من الكتاب والسنة.

٥ ـ ما تعارضت فيه الدلائل المتكافئة ـ بحسب الظاهر ـ من الكتاب والسنة: ومن أجل ذلك وقع فيها الاختلاف بين علماء الأمة.

فما كان من هذا القسم الأخير فأمره عفوٌ بمعنى أنه لا يحكم فيه بحكم عام، بل هو من مسائل الاجتهاد والتقليد.

وهذا التفصيل لم نجده في كلام أحد من العلماء بهذا الوجه، لكنه مقتضى الدلائل الشرعية، ومأخوذ من تصريحات العلماء ونصوصهم.

وبهذا التفصيل نجمع بين الخلاف في خبر الواحد، هل هو حجة في مسائل الاعتقاد أم لا؟ فيحمل كلام من قال: إنه ليس بحجة على أن مخالفته وعدم اعتقاد مقتضاه ليس بكفر، لأن ثبوته ليس بقطعي فلا تكون مخالفته رداً لقول الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، وإنما هو لعدم الوثوق بالرواة، إلا أن يكون رده بعد اعتقاد أنه كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ويكون بدون تأويل له، فرده حينئذ كفر، ولا أعلم أنه يخالف ما قلناه أحد من العلماء، فإنا نرى المتكلمين الذين نسب إليهم عدم الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد كثيراً ما يستدلون به فيها، ولا سيما في قسم السمعيات من العقائد، كما لا يخفى على من له إلمام بكلامهم. =

علم الكلام بأنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية».

وقوله: **(والحاصلُ منها)** إشارة إلى إيراد على التعريف وجواب عنه، أما الإيراد فهو أنه يرد على عكس التعريف[1] ما حصل من العقائد **(معادا)** أي: مرة

= قال الشيخ عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى في «ظفر الأماني»:
قد صرحوا بأن أخبار الآحاد وإن كانت صحيحة لا تكفي في باب العقائد، فما بالك بالضعيفة منها، والمراد بعدم كفايتها أنها لا تفيد القطع، فلا يعتبر بها مطلقا في العقائد التي كلف الناس بالاعتقاد الجازم فيها، لا أنها لا تفيد الظن أيضا، ولا أنها لا عبرة بها رأسا في العقائد مطلقا، كما توهمه كثير من أبناء عصرنا. ثم قال: قال التفتازاني في بحث عصمة الملائكة: وما يقال: إنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقاد، فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم، ولا يصح الحكم القطعي به فلا نزاع فيه، وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان. انتهى.
فهذا التفتازاني وهو من أئمة الكلام صرح بما قلته.
ويحمل كلام من قال: إنه حجة على أنه ـ بعد ثبوت صحته بدون معارض ولا صارف له عن ظاهره ـ يجب اعتقاد مقتضاه على وجه الظن أو على وجه العلم إذا كان مقرونا بقرائن يفيد معها العلم.
وأن عدم اعتقاد مقتضاه بعد العلم به وبصحته وعدم اقترانه بقرائن يفيد معها العلم موجب للإثم والبدعة، وهذا أيضا مما لا أظن أن أحداً من العلماء يخالف فيه.
هذا هو التحقيق في قضية الاستدلال بخبر الواحد في العقيدة، والمعنى الصحيح لقول المتكلمين: «إن خبر الواحد ليس بحجة في العقيدة». لكنه مما لا يخفى على من مارس كلام المتكلمين عند استعمالهم لهذه الجملة أن سياق كلام بعضهم يدل على أن هذا البعض قد استعمل هذا الكلام في معنى أن خبر الواحد ليس بحجة أصلاً، والسبب في ذلك أن المتكلمين من أهل السنة من كثرة تداول هذا الكلام على ألسنتهم، وكون ظاهره موافقاً لهذا المعنى، قد سبق وهم هذا البعض إلى هذا المعنى فاستعمل هذا الكلام فيه. مع أنه قد أطلق في الأصل بالمعنى الذي قلناه.
ثم إنه مما ينبغي التنبيه عليه أن أصول العقائد مثل التوحيد، وصفات الله، والرسالة، والبعث، وجزاء الأعمال، والجنة والنار، قد تكفل القرآن ببيانها، وركز على بيانها أكبر تركيز، وفصّل القول فيها وكرره وأوردها مقرونة بدلائلها العقلية التي تضطرُّ العقولُ إلى قبولها والجزم بها. وما ورد من الأحاديث في بيانها، فإنما هي مؤيدة للقرآن ومقررة له، أو موضحة ومفصلة له، أو من جزئيات ما ورد فيه.
فلم يبق من العقائد ما يكون العمدة في الاستدلال عليه أخبار الآحاد إلا العقائد التي ليست من الأصول، وهي التي لا يكون اعتقاد ما يخالفها موجباً للكفر. والله سبحانه وتعالي أعلم.

(١) قوله: على عكس التعريف: المراد من عكس التعريف جمعه، وهو مقابل للطرد المراد به المنع، =

ثانية (**من إعادة النظر**) في الدليل، فإنه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة، إنما هو تذكر لما سبقت معرفته، حاصل عن الالتفات إلى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل، فالتعريف غير جامع؛ وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانيا من إعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا، إنما يعدّ منه باعتبار حصوله أولا، إذ هو المعرفة، وأما باعتبار حصوله الثاني فليس منه، إذ ليس معرفة، فهو (**خارج**) عن التعريف (**من حيث هو كذلك**) أي: من حيث أنه معاد، (**داخل من حيث حصوله الأَوَّلِيّ**) من النظر في الدليل أولا، (**وهي**) أي: هذه الحيثية (**حيثية ثابتة له**)، وإن اتصف بكونه معادا، ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه أن الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لإعادة النظر دون نسيان، أما إن كانت إعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الأول ولذلك النظر، بحيث احتيج إلى الاكتساب باستئناف نظر جديد، فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة، وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضا[1]، ولا اعتراض به على التعريف.

وقد أورد على التعريف أيضا أنه لا يتناول مباحث الإمامة مع أنها من علم الكلام، لذكرها في كتبه، وأجيب بمنع كون مباحث الإمامة من علم الكلام، وقد أشار المصنف إلى هذا الإيراد. وجوابه بقوله:

(**ومباحث الإمامة ليست منه، بل**)هي (**من المتممات**)؛[2] وبيان ذلك أن

= وذلك لأن طرد التعريف عبارة عن أن يكون مطردا بمعنى أنه «كلما وجد التعريف وجد المعرف»، وهذا يستلزم المنع عن الأغيار، وإلا فلا تصح هذه الكلية، وعكس التعريف عبارة عن عكس هذه الكلية، وهو قولنا: «كلما وجد المعرف وجد التعريف»، وهذا يستلزم جمع التعريف، وإلا لما صحت هذه الكلية.

(١) **قوله: قوله من هذه الحيثية أيضا**: أي: كما أنه باعتبار حصوله الأولى من علم الكلام، ولكن هذه الحيثية غير باقية ولا ثابتة.

(٢) **قوله: من المتممات**: الأَولى من الملحقات بدل من المتممات، لأن تتميم الشيء إنما يكون بما هو منه، وبدونه يكون ناقصا، وقوله: ليس منه، يفيد أنه من الملحقات، إلا أن يراد =

مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف، لأن القيام بها من فروض الكفايات، وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، ومحل بيانها كتب الفروع، وهي مسطورة فيها، وإنما كانت متممة في علم الكلام لأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الإسلامية، مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم، أدرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها، تتميما لفائدة علم الكلام؛ على أن بعضهم أدخلها في تعريف الكلام، فقال: «هو البحث عن أحوال الصانع[1] تعالى، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وما يتصل بذلك». ووجه إدخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي: كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبوبكر، ثمّ عمر، ثمّ عثمان، ثمّ علي؛ واعتقاد أنهم في الفضل كذلك، والخلاف في ذلك، كما سنبينه في محله إن شاء الله تعالى.

وفي الإتيان بمن في قوله: من المتممات تنبيه على أن في علم الكلام من المتممات غيرها، كالكلام في التوبة، لأنه من مباحث الفروع أيضا.

= بالمتممات المتممات لفائدته، كما أشار إليه الشارح فيما بعد بقوله: تتميما لفائدة علم الكلام، وهي إثبات العقائد الحقة وإبطال العقائد الباطلة.

أقول: تقرير الشارح لكونها من المتممات يقتضي أنها من الكلام نفسه، وذلك لأن بيت القصيد فيه هو قوله: «لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها»؛ والمناضلة عن الحق يقتضي تقرير الحق أولا، ثم المناضلة عنه، وهذا ما فعله المتكلمون في كل أبواب الكلام، كما فعلوه في باب الإمامة، لكن سابق كلامه ولاحقه يدل على خلاف ذلك، فكلامه لا يخلو عن اضطراب. والتحقيق أن مبحث الإمامة منه لكنها لها جهتان جهة العمل وجهة الاعتقاد، فمن الجهة الأولى ذكرت في كتب الفقه، ومن الجهة الثانية ذكرت في علم الكلام، وهي داخلة في تعريفه من هذه الجهة بدون حاجة إلى زيادة القيد المذكور في تعريف المصنف. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: عن أحوال الصانع**: الأولى عن صفات الباري، كما سيأتي من أن الحال يشعر بالتحول، وهو على الله تعالى محال، والباري قد تقرر كونه من الأسماء الحسنى، دون الصانع، ففيه خلاف.

[موضوع علم الكلام]

(وموضوعه) أي: موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية[(١)] ومنه تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها يعد علما واحدا، ويمتاز عن سائر العلوم، هو **(المعلومات**

---

(١) **قوله: الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية**: الأحوال الذاتية ـ وتسمى بالأعراض الذاتية أيضا ـ هي الأحوال اللاحقة للشيء لذاته أو لجزئه، أو لما يساويه كما سيأتي في الشرح، كالتعجب، والحركة بالإرادة، والضحك للإنسان، فإن التعجب يلحق الإنسان لكونه إنسانا أي: حيوانا ناطقا، والحركة بالإرادة تلحقه لكونه حيوانا، والضحك يلحقه لكونه متعجبا، وهو مساو للإنسان؛ ويقابل العرض الذاتي العرض الغريب، وهو ما يلحق الشيء لأمر أعم، كالحركة للأبيض لأنه جسم، أو لأمر أخص، كالضحك للحيوان بواسطة أنه إنسان، أو لأمر مباين له، كالزمانية للجسم بواسطة الحركة، فالأعراض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها في ذلك العلم، لأنها في الحقيقة ليست من أحوال ذلك الموضوع، بل هي أحوال لما هي أعم منه، أو لما هو أخص منه، أو لما هو مباين له.

والمراد بالبحث عن الأحوال الذاتية للموضوع إثبات تلك الأحوال للموضوع، وحملها عليه بحيث تتكون منهما قضايا هذا العلم.

وذلك أن كل علم عبارة عن مجموعة من مسائل تضبطها جهة وحدة ذاتية أو عرضية باعتبار هذه الجهة تعد تلك المسائل علما واحدا. وتَكَوُّنُ كلِّ علمٍ إنما هو عبارة عن تَكَوُّن مسائله، فذاتيات كل علم إنما هي مسائله، والمسائل عبارة عن الموضوعات والمحمولات المثبتة للموضوعات، وموضوعات مسائل كل علم هي موضوع ذلك العلم أو أقسامُه، أو أقسامُ أقسامه... إلخ، ومحمولاتها أمور متكثرة المقصود في العلم إثباتها لتلك الموضوعات، وهي أعراض ذاتية للموضوعات، وأما للعلم فمن ذاتياته.

فمسائل كل علم التي ذلك العلم عبارة عنها متحدة في الموضوعات مختلفة في المحمولات، والجهة التي توقع الوحدة بين تلك المسائل، وتجعل منها علما واحدا هي إما وحدة الموضوع فيها، وهي جهة الوحدة الذاتية لها، وبها يمتاز كل علم عن سائر العلوم، لأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وإما وحدة الغاية، وهي جهة الوحدة العرضية لها، وذلك لأنه بعد تكوُّن المسائلِ ووجودِها يترتب على معرفتها أثر خاص هو غاية للعلم بها، وذلك الأثر من عوارض ذلك العلم، لأن عوارض كل شيء ما يترتب عليه بعد وجوده، فوحدة المسائل في تلك الغاية وفي ذلك الأثر المترتب على معرفتها جهة وحدة عرضية.

التي يحمل عليها[١] ما) أي: شيء[٢] **(تصير[٣]** معه عقيدة دينية، أو مبدأ لذلك[٤])،

(١) **قوله: وموضوعه المعلومات...إلخ:** قال العلامة محمد البخيت في حاشيته على شرح الدردير على الخريدة البهية (١٤): وقال المحققون: موضوعه المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو ما هو وسيلة إليه، ... وشمل المعلوم الموجود والمعدوم، فشمل جميع موضوعات المسائل، وذلك لأنها (أي: المسائل) إما عقائد دينية مثل: الواجب قديم، العالم حادث، الأجسام تعاد، أو وسيلة إلى العقائد مثل: الأجسام مركبة من جواهر فردة، الخلاء جائز، الحال منفية، الأعدام غير متمايزة، فإن الأَوَّلَين يُحتاج إليهما في صحة إعادة الأجسام، فإن المحققين على أن الإعادة (أي إعادة أجسام الإنسان للحشر) بجمع الأجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: {رب أرني كيف تحيي الموتى}... الآية، وأن الإعادة (أي إعادة العالَم على ما جاءت به الشرائع إنما هي بإعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر كما جزم به السيد الشريف في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله من شرح المواقف، وإذا كانت الإعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يُحتاج في صحتها إلى جواز الخلاء، فافهم، ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة، ويُحتاج للآخِرَين في اعتقاد كون صفات الله تعالى متعددة موجودة لأنها متمايزة والمتمايز غير معدوم، وإذ لا واسطة فهي موجودة. وانظر شرح المواقف وحاشية السيالكوتي عليه (١/ ٤٠، ٢٦٤).

(٢) **قوله: أي شيء:** أي المحمولات، وهي الأحوال الذاتية للموضوع.

(٣) **قوله: تصبر معه:** أي ما تصير المعلومات وهي الموضوعات معه أي ما مع ما يحمل عليها عقيدة دينية.

(٤) **قوله: أو مبدأ لذلك:** ذلك في القضايا التي يتألف منها الدلائل العقلية للعقائد الدينية، وهي في الحقيقة مسائل فلسفية، وليست عقدية كمسألة ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، وتسمى هذه المسائل بدقيق الكلام، كما تسمى المسائل الأولى بجليل الكلام. ومما ينبغي التنبيه عليه أنه ربما يتخيل لدارس كتب الكلام المطولة عند كلامها على الجزء الذي لا يتجزأ وأمثاله مما هو من دقيق الكلام أن الجزء الذي لا يتجزأ إذا لم يثبت لم يثبت الإسلام، وهو وهم باطل ناشئ من كثرة تركيز المتكلمين على هذه الامور لحاجتهم إليها في إثبات بعض العقائد الإسلامية على خصومهم بالدلائل العقلية الفلسفية التي أجزاؤها من مسلمات هؤلاء الخصوم. وإلا فالإسلام=

فإنه يبحث فيه عما يجب للباري[١] تعالى، كالقدم، والوحدة، والعلم، والقدرة، والإرادة، ونحوها؛ وعما يمتنع عليه كالحدوث، والتعدد، والجسمية، ونحوها؛[٢] وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث، والافتقار، والتركب من الأجزاء، وقبول الفناء، ونحوها، وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم؛ فإذا قيل: الباري تعالى قديم، أو الباري تعالى واحد، أو عليم أو نحوها؛ أو الجسم حادث، أو إعادته بعد فنائه حق؛ فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية، وإذا قيل: الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية، فإن تركب الجسم دليل على افتقاره إلى الموجد له.

وإنما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد: «إن موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية» لأنه يتناول محمولات مسائله، فإنها معلومات، وحيثية تعلق إثبات العقائد الدينية معتبرة فيها.

= بأصوله وفروعه يثبت بثبوت رسالة الرسول بالدلائل الدالة على صدقه في دعواه الرسالة، وأهم هذه الدلائل هي المعجزات التي يظهرها الله تعالى على يديه تصديقا لدعواه الرسالة، وبعد ثبوت رسالة الرسول لم يبق للإسلام حاجة إلى دليل آخر أو دلائل أخرى تثبت حقية الإسلام أو تثبت حقية بعض مسائله ـ وهذه الدلائل ما أكثرها ـ لم يبق للإسلام حاجة إلى شيء من ذلك إلا للاستظهار والتأكيد كما قال سيدنا إبراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم بعد قول الله تعالى له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾: ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾، فاحفظ هذا فإنه من الأهمية بمكان. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: فإنه يبحث فيها عما يجب للباري... إلخ**: فالباري من الموضوع، وما يجب له محمولات عليه.

(٢) **قوله: كالحدوث... إلخ**: فإنها تحمل على الله تعالى لكن على وجه السلب.

واعلم أن اللائق تسمية ما يجب للباري تعالى، وما يمتنع في حقه صفات لا أحوالا، لإشعار الحال بالتحول والانتقال[١]، وهو على الباري تعالى محال، ولكنهم توسعوا بإطلاق الأحوال على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام، بعد إطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها، فقالوا: «موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية» أي: التي تلحقه لذاته أو لجزئه أو لخارج عنه مُساوٍ له؛ وبينوا[٢] أن من موضوع علم الكلام المحدثات، إذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر،

وأما مسائله: فهي القضايا النظرية[٣] الشرعية الاعتقادية.

---

(١) **قوله: لإشعار الحال بالتحول والانتقال**: وذلك بأن تتحول الصفات التي يتصف الباري بها وتقوم بذاته إلى عدم الاتصاف بها، وانتقالها عن ذاته تعالى، وتتحول الصفات التي لم يتصف بها إلى الاتصاف بها وحلولها في ذاته، فيكون الله محلا للحوادث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. والتغير إنما يمتنع في الصفات الحقيقية، وأما صفات الفعل والصفات الاعتبارية فلا يمتنع فيها التغير لعدم قيامها بذاته تعالى مع اتصافه بها، فلا يلزم من اتصافه بها أن يكون محلا للحوادث، وقيام الحوادث بذاته تعالى.

(٢) **قوله: وبينوا...إلخ**: المقصود به بيان أن إطلاق الأحوال في بيان موضوع علم الكلام على ما يعم صفات الباري تعالى وغيرها، لا على خصوصها، والمسوغ لهذا التوسع أن الإطلاق في ضمن العموم لا يشعر بالتحول بالنسبة إلى خصوص صفاته تعالى، بخلاف إطلاق الحال على خصوص صفات الباري تعالى، ونظيره أنه يقال: إن الله خالق كل شيء، ولا يقال: إنه خالق الخنازير، لعدم إيهام العموم بالنقص دون الخصوص.

(٣) **قوله: هي القضايا النظرية...إلخ**: في هذا الإطلاق إشعار بأن معرفة وجود الله تعالى نظرية وليست بديهية، وكلامه فيما سيأتي يدل على أنها بديهية، وسيأتي الكلام على هذا قريبا.

وأما غايته: فهي أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية محكما[1].

---

(١) **[فوائد علم الكلام وأصالته لسائر العلوم]**

قوله: أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية محكما: لأن علم الكلام ليس عبارة عن مجرد معرفة العقائد الدينية، بل هو عبارة عن معرفتها بدلائلها ورد القوادح عنها. ومراده بالأحكام الشرعية ما يعم الاعتقادية والعملية، وذلك لأن الأحكام الشرعية الاعتقادية أصل للأحكام العملية، فإذا أحكمت الاعتقادية ترتب عليه إحكام التصديق بالأحكام العملية.

قال العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي في حاشيته على شرح الخريدة (٣): من فوائد هذا العلم فائدة راجعة إلى نفس الشخص بالنظر إلى قوته النظرية، وهي الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان.

ومنها: فائدة راجعة إلى الغير وهي إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

وفائدة راجعة لأصول الإسلام، وهي حفظ عقائد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

وفائدة راجعة إلى الفروع وهي بناء العلوم الشرعية عليه فإنه أساسها وإليه يرجع أخذها واقتباسها، إذ لو لم يثبت صانع قادر مكلِّف مرسِل للرسل منزِل للكتب لم يوجد شيء من العلوم الشرعية.

وفائدة راجعة إلى الشخص بالنظر إلى قوته العملية، وهي صحة النية وإخلاصها في الأعمال، وصحة الاعتقاد، وقوته في الأحكام المتعلقة بالاعتقاد.

وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين. وكل هذه في الحقيقة ثمرة الثمرة، وإلا فالثمرة هي الإثبات على الغير على ما ارتضاه السيد، أو التحصيل على ما بيّنه السعد. فافهم. والله الموفق. انتهى بتصرف في كلامه وهو مأخوذ من المواقف وشرحه. (١/ ٤٩-٥٢).

قال السيد الشريف في شرحه لتعريف القاضي عضد الدين الكلامَ بأنه «علم يقتدر معه على إثبات العقاد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه» قال: اختار (يُقتدَر) على (يُثبَت) لأن الإثبات بالفعل غير لازم، واختار (معه) على (به) مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا، واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعارا بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له، ولا شك في بطلانه. (شرح المواقف ١/ ٣٦).

والمراد بالتحصيل اكتساب العقائد بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق. قاله السيالكوتي.

ثم قال القاضي عضد الدين (١/ ٥٩) في بيان هل لعلم الكلام استمداد: (فمنه) أي من الكلام (تَستمِد العلوم) الشرعية (وهو لا يَستمِد من غيره) أصلاً (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الإطلاق) لنفاذ حكمه فيها بأسرها، وليس ينفذ فيه حكم شيء منها... ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة. فلا يناسب تسميته خادم العلوم. انتهى.

الأصل الأول:
العلم بوجوده تعالى

(**الأصل الأول: العلم بوجوده**[(١)]) تعالى؛ وأولى ما يستضاء به من الأنوار،

بيان مذهب من قال بعدم زيادة الوجود على الذات، ومذهب من قال بزيادته

(١) **قوله العلم بوجوده**: مما يناسب إيراده هنا أن بعض العلماء قال بزيادة الوجود على الذات وبعضهم ذهب إلى عدم زيادته، ومنهم الإمام أبو الحسن الأشعري، وتفصيل ذلك كما يلي:
قال الأشعري وغيره: إن وجود الشيء في الخارج، واجباً كان الشيء ـ وهو الله تعالى ـ أو ممكناً ـ وهو الخلق ـ عينه أي ليس زائداً عليه.
وليس معنى العينية الاتحاد في المفهوم، لاختلاف المفهومين قطعاً، ولا في الما صدق، لأن ما صدق عليه الشيء أمر خارجي، وما صدق عليه الوجود أمر ذهني انتزاعي ينتزعه الذهن من الماهية الموجودة في الخارج.
وإنما معنى كونه عينه أنه غير ممتاز عن الشيء بأن لا يكون له هوية خارجية، بمعنى أنه ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، بل هوية واحدة هي هوية الموجود، وإذا لم يكن زائداً كان اتصاف ماهية الموجود به غير حقيقي، أي ليس اتصافاً بشيء زائد في الخارج، بل في الذهن بحسب نفس الأمر، بمعنى أن العقل إذا تصور الموجود انتزع منه الوجود أمراً زائداً على حقيقته، وحاصله: أن الوجود ـ وهو الكون المقابل للعدم ـ هو نفس كون الذات ذاتاً، بمعنى أنه ليس لكل من الماهية والوجود هوية ممتازة عن الأخرى، وليس الوجود عرضاً قائماً بالذات بعد كون الذات ذاتاً، وبعد ثبوت هويته في الخارج والأعيان كقيام السواد بالجسم. فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات، فإما أن يعرضه في الخارج، وهو محال ضرورة أن ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجوده فيه، فيلزم أن يكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها، فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود، وكونها موجودة بوجودين، وهو تحصيل الحاصل، وإما أن يعرضه في الذهن، والشيخ لا يقول بالوجود الذهني للماهيات، فإذا لم يكن عارضا لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفاً زائداً في نفس الأمر، فيكون عين الماهية الموجودة.
ومعنى عدم الوجود الذهني للماهيات أن الماهيات ليس لها وجود في الأذهان قبل وجودها الخارجي، بل وجودها هو الوجود الخارجي فقط، فالشيخ لا يرى أن الماهيات قبل وجودها =

ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن،[1] فليس بعد بيان الله بيان؛

= في الخارج لها وجود علمي في الأذهان، بل يرى أن الماهيات قبل وجودها الخارجي ليس لها تحقق بوجه من وجوه التحقق، مع تعلق علم الله تعالى بها أزلاً، فالماهيات معلومة لله تعالى أزلاً مع عدم تحققها أزلاً في علمه بنوع من التحقق عند الشيخ.

وحاصل هذا القول: أن الوجود ليس موجوداً في الخارج، بل الخارج ظرف للموجود لا لوجوده.

وقال كثير من المتكلمين: إن وجود الشيء غيره أي زائد عليه، بمعنى أن للوجود ماهية متمايزة موجودة في الذهن لا في الخارج تعرض لماهية الشيء في الذهن.

فالنزاع في أن الوجود زائد أو ليس بزائد راجع إلى النزاع في الوجود الذهني، فمن نفاه كالشيخ، قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً واجبة كانت الماهية أو ممكنة، ومن أثبته قال: الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن، فمن ادعى من المتأخرين أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه.

وأورد على هذا المذهب أن الوجود إن قام بالشيء حال عدمه اجتمع النقيضان، أو حال وجوده لزم تحصيل الحاصل، واستدعاء الوجود وجوداً آخر فيتسلسل.

والجواب أن الوجود يقوم بالشيء لا بشرط كونه معدوماً ولا بشرط كونه موجوداً، بل في زمان كونه موجوداً بهذا الوجود لا بوجود آخر والمحال إنما هو تحصيل الحاصل لا بهذا التحصيل.

والحاصل: أن معنى كون الوجود زائداً على الشيء أن يقوم الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم، وإن لم يخل منهما.

وليس معنى قولنا: إن الوجود قام بالشيء من حيث هو أنه قام بالشيء وهو غير موجود ولا معدوم حتى يلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم، بل معناه أنه حال قيامه به موجود بذلك الوجود لا بوجود آخر وإن كان معدوماً قبله.

ومما يجدر التنبيه عليه أن الوجوب كالوجود؛ لأن الوجوب تأكد الوجود، فإنه بمعنى تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم، ويعبر عنه بكون الذات مقتضياً لوجوده في الخارج اقتضاءً تاماً، فيجري فيه من الخلاف والتفصيل ما يجري في الوجود.

انظر شرح المواقف (٢/ ١٢٧ - ١٥٦) وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار وحاشية الشربيني (٢/ ٤٩٢ - ٤٩٤) وحاشية الكلنبوي على الجلال (١/ ٢٣٢) وإشارات المرام (٩٥).

(١) **قوله ما اشتمل عليه القرآن**: يعني الدلائل العقلية الواردة في القرآن الدالة على وجوده تعالى وعلى اتصافه تعالى بصفات الكمال والجلال وعلى تنزهه عن صفات النقص.

(وقد أرشد سبحانه إليه) أي: إلى وجوده تعالى **(بآيات نحو)** قوله تعالى: (﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] و) نحو **(قوله)** تعالى: (﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۞ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨-٥٩]. و) قوله تعالى: (﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۞ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ۞ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا﴾ [الواقعة: ٦٣-٦٥]) أي: متحطما وهو المتكسر ليبسه؛ **(و)** قوله تعالى: (﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِي تَشْرَبُونَ ۞ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ﴾) أي: السحاب (﴿أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ۞ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا﴾ [الواقعة: ٧٠-٦٩-٦٨]) أي: شديد الملوحة لا يمكن ذوقه؛ **(و)** قوله تعالى: (﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ۞ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ [الواقعة: ٧١]، **فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات)** من خلق الأرضين والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات، **(اضطرّه)** ذلك **(إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني كل)** منها **(عن صانع أوجده)** من العدم، **(وحكيم رتبه)** على قانون أودع فيه فنونا من الحكم؛ **(وعلى هذا درجت كل العقلاء**[1] إلا من لا عبرة بمكابرته)

---

(١) **أهم دلائل وجود الله تعالى**

دليل الخلق، ودليل النظام، ودليل الفطرة:

قوله: فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات...إلخ: أشار الشارح بكلامه هذا وبما يليه إلى ثلاثة أدلة من دلائل وجود الله سبحانه وتعالى، وهي: دليل الخلق والإنشاء، ودليل النظام، ودليل الفطرة. وأما دليل الانفس فداخل في دليل النظام.

والدلائل على وجوده تعالى لا يحصر أفرادَها حدٌّ ولا عدٌّ، وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى =

= هذا بقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الاسراء: ٤٤] إلى غير ذلك من الآيات، وقد أشار إلى هذا بعض الحكماء بقوله:

وفـي كل شـيء لـهُ آيـــــةٌ   تـــــدل علـى أنـهُ واحــــدُ

وهذه الدلائل الثلاثة هي أقوى الدلائل الدالة على وجود الله سبحانه وتعالى، وأولاها وأوضحها وأنفعها، ومن أجل ذلك قد ركز الله تعالى في كتابه الكريم على هذه الدلائل الثلاثة في آي كثيرة سنورد قسما منها فيما يلي.

والاستدلال بهذه الدلائل الثلاثة هو المنهج النبوي في الاستدلال على وجود الله تعالى، وأما ما أورده المتكلمون من دليل حدوث الأعراض والأجسام، ودليل الإمكان وغيرها من الدلائل الفلسفية فهي دلائل غامضة شديدة الخفاء وعرة المسلك لا يتم الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول فيها الخلاف ويدق عليها الكلام كما قال الإمام الأشعري رحمه الله تعالى، ولا تصلح هذه الدلائل للعامة، وهي عندهم بمنزلة الأحاجي والألغاز تفسد عليهم عقيدتهم وتثير فيهم الشبه والشكوك، ومن أجل ذلك امتنع الأنبياء عن التصريح بهذا النوع من الدلائل، واكتفى القرآن الكريم بالإشارة إلى بعضها إشارة غامضة تفهمها الخواص الذين تصلح لهم هذه الدلائل ولم يصرِّح بها.

ولابد أن نتعرض لهذه الدلائل الثلاثة بشيء من التفصيل، ونرتبها كالتالي:

أولا: دليل الخلق والإنشاء.

ثانيا: دليل النظام أو دليل الآفاق والأنفس.

ثالثا: دليل الفطرة.

فنقول وبالله التوفيق:

دليل الخلق والإنشاء:

الدليل الأول: «دليل الخلق والإنشاء»:

قال الله تعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة٢١]، وقال تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥].

قد اتفق العقلاء عن آخرهم ولم يخالف واحد منهم على أن الخلق لا يكون بدون خالق، =

= وأن الإنشاء لا يكون بدون منشئ، مثلا عندما تشاهد عمارة تجزم بأن لها بانيا، ولا يخالجك شك في ذلك، وكذلك ترى الإنسان قد وجد من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة، فتجزم بأن له خالقا خلقه من هذه المواد الميتة، ثم صوره ونفخ فيه الروح وجعل منه إنسانا، فكما لا يخالجك شك في المثال الأول بأن لهذه العمارة بانيا، كذلك يجب أن يكون حالك في المثال الثاني، إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا تعد ولا تحصى، وليس هذا الدليل هو الدليل الخفي الغامض الوعر المسلك الذي ركز عليه المتكلمون ـ وهو دليل حدوث الأعراض والأجسام، والاستدلال بحدوث العالم على وجود المحدث له ـ بل هو استدلال بما يُعلم وجوده بعد أن لم يكن من المخلوقات علما جليا ضروريا إما عن طريق المشاهدة، أو عن طريق البداهة العقلية. وهذا العلم كاف لإثبات وجود الله تعالى، ولا حاجة لنا في إثبات وجوده إلى إثبات حدوث العالم كله، وإن كان حدوث العالم ثابتا بالدلائل العقلية والنقلية. قال الآمدي في أبكار الأفكار (٣/ ١٥١): ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية، ونحققه من الأمور الحسية.

وقال في غاية المراد (٩): ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم، فإن وجودها إما أن يكون لذاتها أو لغيرها، ولا جائز أن يكون لذاتها، وإلا لما كانت معدومة، وإن كانت لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها، وإذ ذاك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات، أو يتسلسل إلى غير نهاية.

دليل النظام أو دليل الآفاق والأنفس:

الدليل الثاني: «دليل النظام» أو «دليل الآفاق والأنفس»:

قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

قد تقرر في عقول جميع العقلاء أن النظام عندما يوجد في شيء لا بد أن يكون له منظم، ومهما كان النظام بسيطا وضعيفا، عندما يشاهده الإنسان يعتقد بأن له منظما، ويسفّه عقل من يقول عن هذا النظام: إنه قد حصل صدفة بدون منظم، ويعُد هذا القائل من الجهال ومن الحمقى أو من المجانين، ولا يرى هذا القائل أهلا للنقاش والمجادلة في قضية من القضايا.=

= نعم يجوز العقل تجويزا بعيدا في النظام الضعيف البسيط أن يكون قد وُجد صدفة بدون منظم، وأما عندما يقوى النظام ويتعقد ويتشعب فلا يبقى عند أحد من العقلاء احتمال للصدفة والاتفاق، وذلك لأن تَقَوِّي النظام وتشعبه بمنزلة زيادة المخبرين وزيادة القرائن الدالة على الصدق في خبر المخبرين، فكما يحصل التواتر ويحصل العلم الجازم بصدق المخبرين لكثرة المخبرين وكثرة القرائن الدالة على صدق خبره كذلك تَقَوِّي النظام وتشعبه يحصل عند العلم به العلم الجازم بوجود المنظم وبانتفاء احتمال الصدفة والاتفاق في وجود هذا النظام.

وقد مثل المتأخرون لما ذكرنا بما يلي: إذا رأيت حرفا هجائيا منتظما مخطوطا حضر إلى ذهنك أن ثمة كاتبا لهذا الحرف، وربما جوزتَ المصادفة على بعدها، فإذا رأيت كلمة مكتوبة ذات معنى ابتعد احتمال المصادفة، فإذا رأيت سطرا كان احتمال المصادفة أبعد، فإذا رأيت صفحة انتفى احتمال المصادفة، فإذا رأيت كتابا استبد استحالة أمر المصادفة.

ونحن نمثل بمثال آخر: إذا رأيت ثلاثة أحجار على شكل أثفية تصلح لأن يوضع عليها القدر تعتقد عندما يقع نظرك عليها أنه قد رتبها مرتب على هذه الهيئة مع تجويزك تجويزا بعيدا أن يكون حصول هذا الشكل لهذه الأحجار الثلاثة على طريق المصادفة، وعندما ترى هذه الأحجار قد أثبتت عن طريق السياعة بالطين أو الأسمند يبتعد عندك احتمال المصادفة بحيث تجزم بانتفاء هذا الاحتمال، فإذا رأيت الرماد في داخل هذه الأثفية مع اسوداد ما حولها بالدخان يقوى عندك هذا الجزم إلى أعلى درجات القوة، ولا تجوز احتمال المصادفة هنا لا واحد في المليون ولا واحد في المليار والمليارات، وتسفّه رأي كل من يجوز في هذا الأمر احتمال المصادفة، وتعده من الحمقى أو البلهاء أو المجانين.

إذن فالنظام الموجود في العالم وفي كل أجزائه وفي كل جزئياته وفي كل ذراته، ـ وكما يقولون: من الذرة إلى المجرة ـ نظام لا يحيط عقول العقلاء، ولا علم العلماء، ولا تحليلات المحللين، ولا بحوث الباحثين، ولا تشريحات المشرحين، إلا بجزء قليل منه. ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الاسراء: ٨٥].

هذا النظام العجيب الغريب الذي حيّر عقول العقلاء والحكماء، أليس الحكم على هذا النظام بأنه قد حصل اتفاقا وصدفة بدون منظِّم ومرتِّب، أليس هذا الحكم خروجا عن العقل، وركوبا لمتن الجهل والضلال؟ =

= وقد ركز الله تعالى في كتابه الكريم على هذين الدليلين ـ دليل الخلق والإنشاء، ودليل النظام ـ في آيات كثيرة تجاوزت الثمانين كما يقول الآمدي، جمع الله تعالى بينهما في قسم منها، وأفرد قسما منها لكل واحد منهما، وسوف نورد قسما من هذه الآيات فيما يلي.

دليل الأنفس

قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْـَٔافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[فصلت:٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١].

من دليل النظام دليل الأنفس، فقد جعل الله تعالى من الإنسان بما اشتمل عليه من النظام العجيب وغرائب الصنع نسخة صغيرة من العالم الكبير يتسنى للإنسان أن يكتفي بالتفكر فيه عن التفكر في العالم الكبير.

قال الإمام الراغب الأصفهاني في «الذريعة إلى مكارم الشريعة»: ولما كانت معرفة العالم كله تصعب على الإنسان الواحد لقصور أفهام بعضهم عنها، واشتغال بعضهم بالضرورات التي يعرفها منه، جعل تعالى لكل إنسان من نفسه وبدنه عالـمًا صغيرا أوجد فيه مثال ما هو موجود في العالـم الكبير، ليجري ذلك من العالـم مجرى مختصر من كتاب بسيط يكون مع كل أحد نسخة يتأملها في الحضر والسفر والليل والنهار، فإن نشط وتفرغ للتوسط في العلم نظر في الكتاب الكبير الذي هو العالم، فيطلع منه على الملكوت ليغزر علمه، ويتسع فهمه وإلا فله مقنع بالمختصر الذي معه، ولهذا قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[الذاريات: ٢١]، ولشرف متأملي ذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ * ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]. فنبه بمدحهم حيث قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ أنهم عرفوا المقصود بخلقه، وذلك آخر الأبحاث، لأن الأبحاث أربعة: بحث عن وجود الشيء بهل هو؟ وبحث عن جنسه بما هو؟ وبحث عما يباين به غيره بأي شيء هو؟ وبحث عن الغرض بلم هو؟ وهذه الأبحاث يبتني بعضها على بعض، فلا يصح معرفة الثاني إلا بمعرفة الأول، ولا معرفة الثالث إلا بمعرفة الثاني، ولا معرفة الرابع إلا بمعرفة الثالث. وقولهم: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ يقتضي أنهم عرفوا الأبحاث الأربعة. فدلت هذه الآية على أن البحث الذي يؤدي إلى معرفة =

= حقائق الموجودات التي تتضمن معرفة الباري تعالى هو من العلوم الشريفة، بخلاف قول الصم البكم العمي الذين لم يجعل الله لهم نورا، حيث بَدَّعوا من اشتغل بمعرفة ذلك. اهـ.
وقال الآمدي في المآخذ (١٦): إن حدوث التأليفات العجيبة في بدن الإنسان المعلومة بالتشريح من غير فاعل حكيم قادر عليم مستحيل بالضرورة. وقال الغزالي في المنقذ من الضلال (٦٣): ولا يطالِعُ التشريحَ وعجائبَ منافع الأعضاء مُطالعٌ إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان، ولا سيما بنية الإنسان. هذا.

تقرير ابن رشد لدليل الخلق ودليل النظام

وقد فصّل الإمام ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» الكلام على دليل الخلق، ودليل النظام وجوّد الكلام فيهما إلا أنه سمى دليل الخلق والإنشاء «دليل الاختراع» وسمى دليل النظام «دليل العناية»، فرأينا من المناسب أن ننقل كلامه، قال رحمه الله تعالى في الكلام على دليل العناية:
الذي قصده الشرع من معرفة العالَـم هو أنه مصنوع لله تعالى ومختَرَع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه. فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل .... من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع، .... فإنه إذا تُؤُمِّلَت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وُجِدَت تلك الطرق هي طريق العناية، وهي إحدى الطرق التي قلنا بأنها الدالة على وجود الخالق تعالى. وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما، موافق في جميع ذلك المنفعة الموجودة في الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة ـ علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق. مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس، ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره، علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع، وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان. وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وضعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق، ومن غير أن =

....

= يجعله هنالك فاعل. كذلك الأمر في العالم كله؛ فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب، التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها، وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها، وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ها هنا ـ علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده من غير صانع، بل عن الاتفاق.

فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع:

أحدهما: أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ها هنا.

والأصل الثاني: أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا. وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا. ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع.

وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق.

هذا ما قرره الحكيم ابن رشد، وبعد أن جوّد الكلام فيه قال: لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، ثم قال: فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة الإنسان وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس. اهـ.

وقال ابن رشد أيضا في الكلام على كل من دليل العناية ودليل الاختراع:

وجدت تنحصر في جنسين: =

= **أحدهما**: طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسمِّ هذه «دليل العناية».

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل. ولنسمِّ هذه «دليل الاختراع».

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين:

أحدهما: أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان.

والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده. وبالجملة فمعرفة ذلك ـ أعني منافع الموجودات ـ داخلة في هذه الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السماوات.

وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]. فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعا أن ها هنا موجدا للحياة ومنعما بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ها هنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترَعات، ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي =

= في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجودٍ موجودٍ، أعني معرفة السبب الذي من أجله خُلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم. فهذان الدليلان هما دليلا الشرع.

وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى. وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا. فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا * وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا * لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: ٦-١٦]، ومثل قوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾ [الفرقان: ٦١]، ومثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ * أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَآئِقَ غُلْبًا * وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٢٤ - ٣١]. ومثل هذا كثير في القرآن. وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٥-٦]، ومثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠]، ومثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣]، ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩] إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى.

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا بل هي الأكثر، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١-٢٢]، =

....

= فإن قوله: (الذي خلقكم والذين من قبلكم) تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله: (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) تنبيه على دلالة العناية. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾ [يس: ٣٣]، وقوله تعالى: { ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة. فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم إلى ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى.

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، ولهذا قد يجب على من كان وَكْدُه طاعة الله في الإيمان به، وامتثال ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريقة، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى: { ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: ١٨]. ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء: ٤٤]، فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب. والعلماء ليس يفضُلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى =

= الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها. فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعا موجودا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها، ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط. وأما مثال الدهرية في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته. انتهى كلام ابن رشد.

دفع شبهة واردة على دليل النظام

وهنا شبهة يوردها الملاحدة على هذا الدليل، وهي أن هذا النظام الذي ذكرتموه صحيح أنه موجود في قسم كبير من العالم، لكنه لا يُرَى اطراده في كل العالم وكل أجزائه، فقد يُرَى في قسم من أجزاء العالم الفوضى وعدم النظام، فليس النظام مطرد الوجود في كل أجزاء العالم.
والجواب: أولا: أنه لا يلزم من عدم العلم بالنظام عدم النظام، ولا العلم بعدمه، فقد يكون في هذا القسم من العالم نظام محكم لكنه خفي لا نطلع عليه ولا ندركه، وعقل الإنسان عاجز عن إدراك نفسه وحقيقته وحقيقة صاحبه وروحه، فكيف له أن يحيط بكل دقائق مخلوقات الله تعالى وعجائب صنعه.
وثانيا: إن سلمنا أن هذا القسم من العالم ليس فيه نظام فقد يكون الله تعالى خلق هذا القسم هكذا لحكمة أو حِكَم يعلمها هو، وليس كل حِكَمِه تعالى في خلقه معلومة للناس كافة، وعقول الناس عاجزة عن إدراك معظم حكم الله تعالى في خلقه، وقاصرة عن إدراكها، ولا تدرك منها إلا النزر اليسير.
وقد يكون من الحكمة في ذلك أن الله تعالى قد خلق الإنسان وعرضه للابتلاء، ومن ابتلائه تعالى للإنسان أنه لم يجعل الدلائل عليه تعالى من الوضوح والجلاء بحيث لا يختلف فيها العقلاء، ولا بحيث لا تعتريها الشبه والشكوك، فمع نصبه تعالى الدلائل القوية الجلية عليه تعالى لم يجعل لا وجوده تعالى ولا هذه الدلائل بحيث لا تكون مدارا للشبه والشكوك تحقيقا للابتلاء. =

= وثالثا: إن هذا القسم الكبير من العالم الذي يشاهد فيه النظام مشاهدة جلية لا يختلف فيها العقلاء، كاف في الدلالة على وجود المنظم لهذا النظام، ولا نحتاج في إثبات وجود الله تعالى إلى علمنا بوجود النظام في كل أجزاء العالم، ولا إلى وجوده فيها.

دليل الفطرة:

الدليل الثالث: دليل الفطرة:

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

المراد بدليل الفطرة أن الشعور بوجود الله تعالى والإذعان بخالق قادر فوق المادة مركوز في الإنسان، وأمر غريزي فيه، فطر الله تعالى الإنسان على هذا الشعور، لا يغير شعوره هذا ريب المرتابين، ولا تُزلزله شكوك المشككين، وهذا الشعور قد يخفى ويكمن في الإنسان، لكنه يظهر أثر هذه الفطرة ظهورا جليا في الإنسان عندما تتقطع به الأسباب، وتنعدم عنده الحيل في مواجهة ما ينوبه من المخاطر والكوارث والبلايا، فتراه حينئذ يندفع إلى اللجوء إلى الخالق الذي وجوده مركوز في فطرته، والتضرع إليه في دفع ما ينوبه ويحيق به، لا يرده عن ذلك رادّ من شبه أحاطت بقلبه مهما كثرت، ولا يصده صادّ من شكوك تركزت في نفسه مهما قويت، ولو قُيِّدَ لسان هذا المضطر أو إيفَ لنطق جنانه وأفصحت عن ذلك إشاراته وأركانه، ووجد حرارة تدفعه إلى بارئه، وتضطره إلى الاستكانة لـمُنشئه، حالة لا تزعزع رواسيَها عواصف الشبهات، ولا تُميل رواسخَها رياحُ التمويهات، لا جرم أن هذا الشعور لا صنع فيه للبشر، ولا كسب فيه بتقليد ولا نظر، بل هو لازم من لوازم الإنسانية، وصفة من صفاتها الذاتية، اشتبك فيها اشتباك اللحم بالعظم، وسرى في قواها سريان الدم في الجسم، ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

قال ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٤٥٠-٤٥١): الكتاب والسنة دل على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى أن ذلك موجَب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها إذا لم يحصل ما يعوقها، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع». انتهى.

= وقد أشار الله تعالى إلى هذا الدليل بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل: ٥٣]، وقال بعده: ﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا۟ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٣٣]، إلى غير ذلك من آيات كثيرة، فمعرفة وجود الله تعالى والإذعان لها شيء مركوز في قرار نفس الإنسان، وهي معرفة ضرورية غير مكتسبة عن الدلائل، وأما معرفة الله المكتسبة فمعرفة توحيده، وصفاته، وما يجب أن يثبت له من الصفات، وما يجب أن ينفى عنه، فهذه المعرفة هي التي دعا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إليها، ولذلك دعا الأنبياء إلى قول لا إله إلا الله، ولم يدع أحد من الأنبياء إلى معرفة وجود الله، بل دعوا إلى توحيده ومعرفة ما يجب له من الصفات.

وليس معنى كون الإنسان مفطورا على ذلك أنه يولد عالما بذلك، والله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، بل معناه أن الله تعالى قد ركز في روح الإنسان الميل والداعية إلى الاعتراف بوجود الخالق له ولغيره من العالم، وفطره على الشعور بهذا الأمر، وهذا الميل والداعية والشعور مكمون فيه عند أول خلقه، تظهر هذه الأمور فيه عندما تتقوى مداركه العقلية والنفسية، وهذا نظير خلقه تعالى إياه على الميل إلى جلب المنافع ودفع المضار، لا يظهر فيه هذا الميل ظهورا جليا إلا حين تتقوى مداركه، وكذلك نظير ما أودعه الله فيه وفطره عليه من الاستعدادات والأخلاق والميول والصفات العقلية والنفسية، لا يظهر شيء منها فيه إلا عندما تتقوى مداركه.

وهذه الفطرة لا يستطيع أحد أن يبدلها ولا أن يقتلعها من نفس الإنسان، لأنها خلق الله، ولا أحد يستطيع أن يبدل خلق الله كما قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. =

يزال تغميق الآيات

= وأقصى ما يستطيع أن يفعله الإنسان والنفس والشيطان بالنسبة إلى هذه الفطرة أن يبقوها كامنة، أو أن يُكمِنوها بعد ظهورها، وأن يضعوا دون ظهورها وظهور آثارها على الإنسان العوائق والموانع من الشبه والشكوك والغفلة عنها، وانهماك صاحبها في الشهوات وحظوظ النفس، وتعويده عليها وعلى ملازمتها، فإن هذه الأمور من شأنها أن تعوق الإنسان عن الاستماع لصوت الفطرة والانصياع له، ذلك الصوت المدوِّي الملِحّ في إيقاظ الإنسان من نوم غفلته،

وهذا ما أشار إليه النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم بقوله: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها» رواه أبو هريرة ثم قرأ: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾ رواه الشيخان والترمذي وأبو داود ومالك.

وبقوله فيما يرويه عن ربه: «خلقتُ العبادَ حنفاءَ كلَّهُم فاجْتالَتْهم الشياطين وحرمَت عليهم ما أحْللْتُ لهم، وأمَرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا» رواه مسلم.

وهذه الفطرة الكامنة في نفس المولود تظهر فيه في صور مختلفة:

منها: وجود نزعة التدين في الإنسان، حتى عرّف بعض الفلاسفة الإنسان بأنه حيوان ديِّن.

ومنها: ظهورها عند الشدائد في صورة الالتجاء إلى الله تعالى وحده، فعند الشدائد تظهر هذه الفطرة، كما هي عليه، وكما خلقها الله تعالى، ويندر ألا يمر على الإنسان في حياته لحظات أو أوقات عاش فيها هذه الحالة من اللجوء إلى الله تعالى في الشدائد.

ومنها: تخلي كثير من الملاحدة أو أكثرهم عن الإلحاد إلى الإيمان بالله الواحد القهار عندما تتقدم بهم السن وتنضج عقولهم، وتتغلب على ما يعوق دون الفطرة من الموانع ومن الشبه والشكوك العارضة.

ومنها: ظهور التساؤلات الفطرية في الإنسان عن الكون والإنسان وعن البارئ لهذا العالم، وانبعاث هذه التساؤلات من أوائل سن التمييز، وتشتد هذه التساؤلات وتلح على ذهن صاحبها في فترة المراهقة ومناهزة البلوغ، قبيل جريان القلم، وبدء سن التكليف.

وفي هذه المراحل يأتي دور البيئة والمربي والوالدين، وينقسم الناس بحسب ما تقوم به البيئة والمربي والوالدان إلى باق على ما تقتضيه الفطرة من الشعور بوجود الخالق البارئ المصور، =

....

= وإلى منصرف عنه. وينقسم الناس بحسب تلقينات البيئة والمربي والوالدين وتوجيهاتهم إلى مؤمن بالله الواحد القهار، وإلى ملحد به.
وهذه الفطرة لا تكفي في معرفة كل ما يتعلق بالله تعالى، كما لا يكفي العقل في ذلك، فمن أجل ذلك كان الإنسان بحاجة ماسة إلى الوحي الذي ينير له الطريق، ويبين له ما انْبَهَمَ عليه، ويفصل ما شعر به على وجه الإجمال، كما أن الفطرة بحاجة عندما يوضع دونها العوائق، وتصدها عن أن تعمل عملها الموانع، إلى من يزيح هذه العوائق والموانع من أمامها؛ وذلك أن الفطرة كالعقل قد يعرض لها السقم والمرض فتحتاج إلى طبيب يداويها من سقمها ويشفيها من مرضها العارض لها.

بيان أن معرفة الله تعالى معرفة ضرورية ودفع بعض الشبه عنها:

عُلِم مما قدمنا أن معرفة وجود الله تعالى معرفةٌ ضرورية لابتنائها على أمرين ضروريين؛ **الأول**: أن المخلوق لابد له من خالق، **والثاني**: أن النظام لابد له من منظم، وعلمنا أيضا أن معرفة وجود الله تعالى ـ زيادة على كونها ضرورية ـ هي أمر فطريّ مركوز في فطَر جميع الناس، وهم مجبولون عليها.
وهنا يأتي السؤالان التاليان: إذا كانت معرفة الله تعالى بهذا المستوى من الوضوح والجلاء، وإذا كانت فطرية قد جُبل الناس وفُطروا عليها، فلماذا يلحد فريق من الناس وينكر وجود الله تعالى؟ ولماذا اختلف العلماء في كونها ضرورية أو نظرية، وذهب إلى كل وجهة منهما فريق من كبار العلماء؟
الجواب: أنه كما أنه لا تكون كل العلوم ضرورية، كذلك ليس من شرط الضروري أن يكون معلوما لكل الناس، فكم من ضروري يجهله كثير من الناس، بل كم من ضروري ينكره كثير من الناس، وذلك أن الضروري كما قرره المحققون من العلماء قسمان:
القسم الأول: ما يحصل ويهجم على النفس بأول التوجه وتصور الطرفين؛ المسند والمسند إليه مع تصور النسبةِ بينهما من غير حاجة إلى سبب آخر. وذلك كالوجدانيات، وهي المحسوسات بالحواس الباطنة: كعلم الإنسان بوجوده، وبتغير أحواله، وبألمه، وتلذذه، وكالعلم بالأمور التي لا سبب لها، ولا يرى الإنسان نفسه خالية عنها، مثل علمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن الشيء لا يتقدم على نفسه. ويسمى هذا القسم =

....

= بالبديهي، وهو ما يجزم به العقل بمجرد الالتفات إليه من غير استعانة بحس أو حدس أو تجربة أو عادة، وهو أخص من الضروري.

والقسم الثاني من العلم الضروري: هو العلم الذي لا يحصل بأول التوجه والالتفات، بل يحتاج بعد التوجه إلى أمور أخرى من حس أو حدس أو تجربة أو عادة أو تنبيه. وذلك كالعلم الحاصل في المحسوسات بالحواس الظاهرة، وفي التجريبيات والحدسيات، وفي الأمور المستندة إلى العادة، وفي المتواترات، فإن المحسوسات تحتاج إلى تقليب الحدقة في المبصرات، والإصغاء في المسموعات، وجذب النَّفَس في المشمومات، والذوق في المطعومات، واللمس في الملموسات.

والتجريبيات تحتاج إلى مزاولة تكرار المشاهدة، والحدس يحتاج إلى استعمال الحس، والعلوم المستندة إلى العادة تحتاج إلى اطّراد العادة، وإلى العلم بهذا الاطراد، والمتواترات تحتاج إلى حصول مقدمتين في العقل: إحداهما: أن هؤلاء المخبرين مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع، والثانية: أنهم اتفقوا على الإخبار عن الواقعة.

وكثير من الضروريات تحتاج الى التنبيه عليها.

فالعلم الضروري هو العلم الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال سواء احتاج ـ بعد التفات النفس ـ إلى أمر آخر غير الالتفات مما قدمنا، أو لم يحتج إليه، ويسمى الثاني بالبديهي، وقد يطلق البديهي مرادفا للضروري، ويطلق على كلا القسمين. والله تعالى أعلم.

ثم إن الضروري ينقسم باعتبار آخر إلى قسمين آخرين:

القسم الأول: ما يكون سبب حكم العقل فيه الحس وإدراكه، وهذا القسم إدراك العقل له قسري، ولا يوجد مانع من إدراكه عندما يستعمل الإنسان حواسه، إلا إذا كان في الحواس آفة، وعند انتفاء الآفة منها يكون الإنسان مضطرا لإدراك متعلقات الحواس عند استعمالها، ولا اختيار له في عدم إدراكها، وذلك كالمشمومات، والمطعومات، والمبصرات، فعند جذب النفَس لا يستطيع ألا يشم، وعند ذوق المطعومات لا يستطيع ألا يدرك طعمها، وعند تقليب الحدقة لا يستطيع ألا يرى.

والقسم الثاني: الضروري الذي سبب إدراكه العقلُ المجرد، ولا دخل للحس فيه، وهذا القسم قد تعرض دون إدراك العقل فيه الموانع مما يلي: =

....

= **الأول**: الشبه والشكوك العارضة للعقل بالنسبة إلى هذا الضروري.
الثاني: تدنس الفطرة بالعقائد المضادة له.
الثالث: نقصان الغريزة كما في البله والصبيان.
الرابع: كون بعض الضروريات مخالفا لمألوف الناس مع خفاء أسبابها عليهم، فقد يعتقد بعض الناس مثل هذه الأمور محالة، ولا يصدق بوجودها بالرغم من تواتر وجودها، وهذا إنما يكون لغباوة من المنكر لهذا الأمر.
الخامس: الانهماك في الملذات والشهوات وحظوظ النفس، فإن هذا الانهماك قد يعوق صاحبه عن التفكير في الضروريات التي تدعو إلى التخلي عن هذا الانهماك وتحول دونه، ويصد المبتلى به عن إدراك هذه الضروريات.
ومثل هذه الموانع قد تحصل حتى في الأوليات التي يحكم بها العقل بمجرد التفات النفس إليها وتصور طرفيها والنسبة بينهما، وليست قاصرة على القسم الثاني من الضروري.
قال عبد الحكيم السيالكوتي في حواشيه على شرح الشمسية في الكلام على الأوليات: إنه قد يتوقف العقل في الحكم بها، إما لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله، وإما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات، كما يكون لبعض العوام والجهال.
وبعد هذه التوطئة نقول: إن وجود الخالق الفاطر لهذا العالم هو من قبيل القسم الثاني من الضروري، ومن القسم الضروري الذي سبب إدراكه العقل المجرد، ولا دخل للحواس فيه، وليس من القسم الاول الذي لا تعوق دون ادراكه العوائق، ولا تعرض دونه الموانع، بل هو من الضروري العقلي المجرد الذي قد تعوق دون ادراكه العوائق، وتعرض أمامه الموانع مما قدمناه آنفا من الشبه والشكوك ومن تدنس الفطرة بالعقائد المضادة له، ومن نقصان الغريزة والغباء، ومن الانهماك في الملذات والشهوات.
وبالجملة إن وجود الله تعالى من الضروري الذي يخفى على كثير من الناس لوجود الموانع لإدراكه، ومن المقرر أن حصول كل شيء مشروط بانتفاء الموانع عنه، فوجود الله تعالى من الضروري الذي يحتاج إلى التنبيه عليه بتقرير الدلائل الدالة عليه، كما يحتاج إلى دفع الموانع والعوائق عن ادراكه من الشبه والشكوك وغير ذلك، فالدلائل المساقة لإثباته هي من قبيل التنبيهات، وليست من قبيل الاستدلال على النظريات.

= وإطلاق الدلائل على ما يقود الإنسان ويضطره إلى الاعتراف بوجود الله تعالى إنما هو بالمعنى اللغوي للدليل، وهو كل ما يقود الإنسان إلى أمر سواء كان ذلك الأمر ضروريا أو نظريا، وليس بالمعنى العرفي للدليل الخاص بما يقود إلى الأمر النظري.

وبهذا البيان اتضح الجواب على السؤال الأول، وهو لماذا يلحد فريق وينكر وجود الله تعالى مع أن معرفته ضرورية؟،

وأما الجواب على السؤال الثاني، وهو: لماذا اختلف العلماء في كون معرفة الله تعالى ضرورية أو نظرية؟ فقد عُلم أيضا من هذا التفصيل، لكننا نزيد القضية وضوحا فنقول:

من رأى أن معرفة الله تعالى ضرورية لاحظ أن مبادئها القريبة التي بنيت عليها؛ وهي أن المخلوق يحتاج إلى الخالق، وأن النظام يحتاج إلى المنظم، وكون الإنسان مفطورا عليها، ضرورية.

ومن رأى أنها نظرية لاحظ إنكار فريق كبير من العقلاء لها، كما لاحظ الاستدلال عليها في الكتاب المجيد، وفي كلام الفلاسفة وفي كلام العلماء، ولاحظ حاجتها إلى هذا الاستدلال، وإلى دفع الشبه والشكوك عنها،

وقد فات هذا الفريقَ أن هذا الإنكار إنما هو لعروض الموانع دون هذه المعرفة، وليس لعدم تحقق شرائطها، كما فاتهم أن هذا الاستدلال ودفع الشبه والشكوك من باب التنبيهات ودفع الموانع والعوائق العارضة دون هذه المعرفة، وليس من باب الشرائط التي لا يتحقق المشروط ولا يوجد بدونها، ولا من باب الاستدلال على النظريات التي لا يتم معرفتها إلا بعد الاستدلال عليها، وبعد معرفة دلائلها.

وذلك لتحقق معرفة الله تعالى عند معظم الناس وعند الأكثرية الساحقة من العقلاء بلا شك ولا شبهة بدلائلها الضرورية مما قدمناه، وإن كانت معرفة العامة منهم بهذه الدلائل معرفة إجمالية لا يستطيعون الإفصاح بها وتقريرها، ولا دفع الشبه عنها، فان هذه الدلائل مركوزة في عقولهم، وهذه المعرفة مفطورة عليها فطرهم، وإن كانوا عاجزين عن الإفصاح بها والتعبير عنها وتقريرها.

وذلك لكون هذه المعرفة ضرورية مبنية على دلائل ضرورية قريبة، ولكونها فطرية مركوزة في فطرة الإنسان، ومجبولة في جبلته بدون شك ولا شبهة مقرونة بها، وإنما تعرض الشبه =

وهو بعض الدهرية؛**(وإنما كفروا**[١] **بالإشراك)** حيث دعوا مع الله إلها آخر، **(ونسبة)** أي: وبنسبة **(بعض الحوادث إلى غيره تعالى، وإنكار)** أي: وبإنكار **(ما جعل الله سبحانه إنكاره كفرا: كالبعث وإحياء الموتى)**، ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله: **(كالمجوس بالنسبة إلى النار)** حيث عبدوها، فدعوها إلها آخر تعالى الله عن ذلك، **(والوثنيين بالأصنام)**؛ أي: بسببها، فإنهم عبدوها؛ **(والصابئة بالكواكب)** أي: بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى؛ وأما نسبة بعض الحوادث إلى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر إلى «أهرمن»، والوثنيون

= والشكوك من خارج، فيحتاج الإنسان عند حصولها إلى دفعها والجواب عنها. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وأما الطبيعة التي يدندن بها الملاحدة الذين يسمَّون بالطبائعيين أوالطبيعيين ويسندون إليها خلق العالم على هذا النظام الغريب العجيب فإما عبارة عن العدم وعن أمر متوهم ومتخيل لا تحقق له في الواقع، أو عبارة عن سنن الله تعالى التي وضعها في خلقه، وعن الأسباب العادية التي ربط بها المسببات، وأخفى قدرته وإرادته تحتها ابتلاء للعباد، والكل من السنن والأسباب والمسببات بخلق الله تعالى وإرادته وقدرته، فالطبيعة على هذا مطبوعة ومخلوقة، وليست بطابعة ولا خالقة، وهل يجوِّز عقلُ عاقل لما لا حياة له ولا علم ولا إرادة ولا قدرة من هذه السنن والأسباب أن يفعل شيئا فضلا عن أن يوجد الأشياء ويخلقها على هذه النظام العجيب الذي عجز عقل العقلاء وعلم العلماء عن أن يحيط بعُشر مِعشار عشيره! وإما أن تكون الطبيعة عبارة عن الحي العليم المريد القدير فقد اختلف الطبيعيون على هذا مع الملّيّين في الاسم، ولم يختلفوا في الحقيقة لأن هذا هو الله تعالى.

هذه احتمالات ثلاثة لما يسمى بالطبيعة وليس هناك احتمال رابع، وقد نفى الله تعالى الاحتمالين الأولين وأنكر تجويزهما على العقلاء بقوله تعالى على سبيل الاستفهام الإنكاري: ﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور: ٣٥]، ولو كان هناك احتمال ثالث باطل لأشار تعالى إليه.

(١) **قوله: وإنما كفروا...إلخ:** الضمير عائد إلى من كفر الدالّ عليه المقام. وقوله: بالإشراك: يقصد به الإشراك في الإلهية أي: في العبادة كما فسره الشارح بقوله: حيث عبدوا مع الله إلها آخر، وأراد بقوله: بنسبة بعض الحوادث إلى غيره الإشراك في الربوبية أي: في الخلق والإيجاد والتأثير.

ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ﴾ [هود: ٥٤]، والصابئون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب، تعالى الله عما يشركون؛ (**واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى، قال تعالى**: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، **فهذا**) أي: الاعتراف بما ذكر (**كان**) ثابتا (**في فِطَرِهم**) من مبدأ خلقهم، قد جبلت عليه عقولهم، قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، (**ولذا**) أي: لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا في فطرهم (**كان المسموع من الأنبياء**) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة السلام (**دعوة الخلق إلى التوحيد**)، والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم، واستحقاق العبادة، وخلق الأجسام، بدليل أنه بين التوحيد بقوله: (**شهادة أن لا إله إلا الله**،[1] دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا في فطرهم، ففي فطرة الإنسان وشهادة آيات القرآن[2] ما يغني عن إقامة البرهان.

***

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، (٥٣)، ومسلم في الإيمان، (١٧)، عن ابن عباس رَضِيَ الله عنهُما.

(٢) **قوله: وشهادة آيات القرآن**: المراد بشهادة آيات القرآن بيانها للدلائل العقلية الدالة على وجوده تعالى، ومن تلك الآيات الآيات المتقدمة آنفا، فالمراد بقوله: ما يغني عن إقامة البرهان أن شهادة الفطرة والدلائل العقلية التي بينتها الآيات الكريمة يغني عن إقامة براهين أخرى كالبراهين الكلامية.

[دليل حدوث الأعراض والأجسام]

(و) لكن (**قد رتب العلماء النُّظَّار**)[1] على سبيل الاستظهار[2](**لإثباته**) أي: لإثبات وجود الباري بدليل العقل (**مقدّمتين**) فاقتفاهم حجة الإسلام ثم شيخنا المصنف، والمقدمتان هما قولهم: (**العالم**) أي: ما سوى الله تعالى

---

(١) **قوله: العلماء النظار**: أي المشتغلون بمناظرة الخصوم.

(٢) **قوله: على سبيل الاستظهار**: هل تحتاج الدلائل السهلة الواضحة الواردة في كتاب الله تعالى، وهل يحتاج دليل الفطرة إلى الاستظهار بهذا الدليل الفلسفي الخفي؟ وإنما اعتنى المتكلمون بهذا الدليل الفلسفي وغيره من الدلائل الفلسفية لأنهم كانوا مبتلين بمناظرة قوم قد فتنوا بالفلسفة وأساليبها، فأراد المتكلمون أن يقيموا الحجة عليهم من نوع الدلائل الرائجة عندهم حتى تكون أكثر إلزاما لهم من باب «من فمك أدينك». فترتيب العلماء النظار لهذا الدليل الفلسفي لإثبات وجود الباري إنما هو لذلك، لا للاستظهار.

ثم إن هذا الدليل هو في الأصل للفلاسفة أخذه عنهم المعتزلة ثم أخذه عنهم الأشاعرة، وهو مبني على عدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى، وذلك حيث أثبتوا أولا حدوث الأعراض، واستدلوا بحدوثها على حدوث الأجسام لعدم خلوها من الأعراض الحادثة، وقالوا: ما لا يخلو عن الحوادث حادث، واستدلوا بذلك على وجود الخالق المبدع، والإمام الأشعري مع أنه يرى صحة هذا الدليل ـ لقوله بعدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى ـ انتقده بأمرين؛ **الأول**: شدة خفائه وغموضه ووعورة مسلكه، وأنه لا يتم الاستدلال به إلا بعد رتب كثيرة يطول فيها الخلاف ويدق عليها الكلام. **الثاني**: أن هذا المنهج في الاستدلال على حدوث العالم ووجود الصانع له ليس منهجا نبويا، وإنما هو منهج الفلاسفة، صاروا إليه لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم، وإلا فبعد ثبوت صدق الرسول في دعواه الرسالة بالدلائل الدالة على ذلك وأهمها المعجزات الظاهرة على يديه، بعد ذلك تؤخذ أخباره كلها مسلمة، ومنها إخباره بحدوث العالم ووجود الباري تعالى، فإن ثبوت الشرع عند الإمام متوقف على ثبوت النبوة فقط، أقول: بل وجود الباري تعالى يثبت بنفس الدليل الدال على ثبوت النبوة، لأن الرسالة لا تكون بدون مرسِل، وتستلزم وجود المرسِل لزوماً بيناً، ينتقل العقل من ثبوتها إلى ثبوت المرسِل ولا يتخلف ثبوت المرسِل عن ثبوتها في العقل وهذا دليل عقلي مجرد، وأما ما قاله الإمام فهو دليل عقلي مع الاستناد إلى النقل.

من الموجودات (**حادث، والحادث**) وهو ما كان معدوما ثم وجد أي: الممكن[(١)] (**لا يستغني عن سبب يحدثه**) أي: يرجح وجوده على عدمه.

---

(١) **قوله: أي الممكن**: فسر الحادث بالممكن لأن الحكم بقوله: لا يستغنى عن سبب يحدثه، إنما يصح على الحادث بملاحظته بصفة الممكن، ولا يصح الحكم به على الحادث بملاحظته بوصف الحدوث، لأن ترجيح الوجود على العدم إنما يكون بالنسبة إلى الممكن، يعني أن الممكن لأجل أن يصير حادثا لا بد له من سبب يرجح وجوده الطارئ على عدمه الأصلي، وأما الحادث بعد حدوثه، فلا يصح الحكم عليه بأنه لا يستغني عن سبب يحدثه، بل يحكم عليه بأنه لا يستغني عن سبب يمده بالبقاء. وهذا التفسير مبني على تفسير الحادث بقوله: «وهو ما كان معدوما ثم وجد»، حيث فسر الحادث بالموجود بالفعل المسبوق بالعدم، فاضطر بعد ذلك إلى أن يفسر قول المصنف «يحدثه» بقوله: «أي يرجح وجوده على عدمه، فيؤول الدليل بعد ملاحظة الحادث بوصف الممكن إلى دليل الإمكان، مع أن الدليل هو دليل الحدوث كما هو ظاهر الكلام، بل قول المصنف الآتي: «وقد نبه عليها...إلخ» نص فيه، ولو فسر الشارح الحادث بالشيء الموصوف باعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم، لا الشيء الموجود بالفعل المسبوق بالعدم لكان حمَلَهُ على ما أراده المصنف وغيره من علماء الكلام من هذا الدليل وهو دليل الحدوث الذي عليه الإمام الأشعري وجمهور المتكلمين.

تحقيق دليل الإمكان ودليل الحدوث

وتحقيق ذلك أنَّ الفلاسفة والمتكلمين قد استدلوا على وجود الباري تعالى وكونه خالقاً للعالم، ومغيراً لما فيه من الأحوال بطريقين:

الأول: طريق الحدوث أي حدوث الجواهر والأعراض، ووجودها بعد أن كانت معدومة، فجهة دلالة العالم على وجود الباري تعالى على هذا الطريق هو حدوثه؛ وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين.

الثاني: طريق الإمكان أي إمكان الجواهر والأعراض، وجواز كل من الوجود والعدم بالنسبة إليها، فجهة دلالة العالم على وجود الباري تعالى على هذا الطريق إمكانه، وهذا هو مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين، ودلائل الفريقين والكلام عليها مفصلة في كتب الكلام (راجع شرح المواقف **٣/ ١٥٩ - ١٣٥ - ٨/ ٢**). =

....

= قال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع: (علة احتياج الأثر) أي الممكن في وجوده (إلى المؤثر) أي العلة التي يلاحظها العقل في ذلك، (الإمكانُ) أي استواء الطرفين بالنظر إلى الذات، (أو الحدوثُ) أي الخروج من العدم إلى الوجود، (أو هما) على أنهما (جزءا علة، أو الإمكان بشرط الحدوث، وهي أقوال) أربعة. انتهى مع شرح المحلى. (٢/ ٥٠٢ - ٥٠٣)

وأشار السبكي بقوله: «أو هما على أنهما جزءا علة...إلخ» إلى ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان مع الحدوث، إما على أنهما جزآن من العلة المحوجة، أو أن المحوج هو الإمكان بشرط الحدوث، فيكون الإمكان علة محوجة والحدوث شرطاً لعليتها وتأثيرها. هذان قولان لهم.

قالوا: دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الإمكان والحدوث، فاعتبر الحدوث إما شرطاً أو شطراً.

قال عبد الحكيم السيالكوتي في تعليقه على شرح المواقف: وهذا إنما يتم لو لم يكن دليل أحد الفريقين نافياً لما يثبته دليل الآخر.

قال العطار: وبقي احتمال خامس: وهو الحدوث بشرط الإمكان، ولم يقل به أحد لأن الحادث لا بد وأن يكون ممكناً، فهذا الشرط لاغ غير معتبر.

قال المحلي: فعلى أولها (وهو الإمكان) يحتاج الممكن في بقائه إلى المؤثر؛ لأن الإمكان لا ينفك عنه، وعلى جميع باقيها لا يحتاج إليه؛ لأن المؤثر إنما يحتاج إليه على ذلك في الخروج من العدم إلى الوجود لا في البقاء. انتهى.

قال العطار: قال السيد في حاشية شرح التجريد: من قال علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي الحدوث وحده أو مع الإمكان أو قال: العلة الإمكان بشرط الحدوث، يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثر، إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة، وقد التزمه جماعة منهم، قالوا: إن العالم بالنسبة إلى الله تعالى كالبناء إلى بانيه.

ولما كان هذا أمراً شنيعاً، قال بعضهم ـ وهو الأشعري ـ إن الأعراض غير باقية، بل هي متجددة دائماً؛ فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمرًّا، وأما الجواهر فيستحيل خلوها من الأكوان ـ أي الأعراض ـ المتجددة المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً.

وأما القائلون بأن العلة هي الإمكان وحده، فذهبوا إلى أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر حال البقاء، لأن علة حاجته إلى المؤثر هي الإمكان. (٢/ ٥٠٣) =

....

= وقال العطار أيضاً: ذهب الأشعري وتبعه بعض المتكلمين إلى أن العرض لا يبقى زمانين وهو مذهب ضعيف، حتى قيل: إن القول بذلك سفسطة، وإنما دعاهم إلى ذلك جعلهم علة احتياج الممكن إلى الفاعل هي الحدوث، فلزمهم انتفاء الاحتياج بعد حدوثه، فقالوا: إن بقاء الجوهر مشروط بالعرض، والعرض لا يبقى زمانين فالحاجة باقية.

وقال المحقق عبد الرحمن الشربيني: إن استغناء الحادث حال بقائه عن المؤثر إنما يلزم القول بأن المحوج هو الحدوث؛ إن كان معنى الحدوث هو الخروج من العدم، وأما على التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقائه، فيكون محتاجاً إلى المؤثر حال البقاء. وانظر العطار والشربيني (٢/ ٤٩٩ - ٥٠٠)

وينبغي هنا التنبيه على أمرين مهمين:

الأول: أن مرادهم بكون الإمكان أو الحدوث علة الاحتياج إلى المؤثر إنما هو بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الإمكان أو الحدوث، فيحكم بالاحتياج، كما يقال: علة الحصول في الحيز هو التحيز، لا بحسب الخارج بأن يتحقق الإمكان أو الحدوث فيوجد الاحتياج. قاله التفتازاني في شرح المقاصد (١/ ١٣٧) وأشار إليه الشارح المحلي بقوله فيما نقلناه آنفاً: أي العلة التي يلاحظها العقل في ذلك.

وقال الدَّوَّاني في حواشي التجريد: مراد المتكلمين بالحدوث في قولهم: علة الاحتياج إلى المؤثر هي الحدوث، كون الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقاً بالعدم، لا كون الوجود بالفعل مسبوقاً بالعدم، ولا شك أن هذا المعنى متقدم على الوجود. انتهى. أي فصحّ كونه علة الاحتياج إلى العلة المؤثرة، بخلاف الحدوث بمعنى كون الوجود بالفعل مسبوقاً بالعدم، فإنه بهذا المعنى متأخر عن الوجود بالذات، ولهذا لا يوصف الشيء بالحدوث إلا بعد اتصافه بالوجود، فلا يتصور أن يكون علة لِـمِّيَّـة للاحتياج إلى العلة الموجدة، وهذا ما قصدوه بقولهم: إن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان أو الحدوث قصدوا أنه علة لِـمِّيَّـة للاحتياج، نعم الحدوث بالمعنى الأخير علة إنية للاحتياج إلى المذكور ودليل وعلامة عليه.

الأمر الثاني: أن الخلاف في أن علة الاحتياج إلى المؤثر هل هي الإمكان أو الحدوث مبني على الخلاف في مسألة أخرى، وهي أنه هل يوجد ممكن قديم أو لا يوجد، بل كل ممكن لابد أن يكون حادثاً، فالفلاسفة حينما قالوا بوجود الممكن القديم ذهبوا إلى أن علة الاحتياج =

= هو الإمكان لا الحدوث، حيث قالوا بقدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع بمعنى أنها لا تخلو عن صورة ما، نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه، وأما المتكلمون فالجمهور منهم على أنه لا شيء من الممكن بقديم وبالعكس، قالوا: القابل للتأثير لا يكون إلا حادثاً، والقدم مناف للتأثير، فمن أجل ذلك قالوا: إن علة الاحتياج المذكور هي الحدوث دون الإمكان.

وذهب فريق من المتأخرين منهم ـ وفي مقدمتهم الإمام الرازي ـ إلى أن القديم قد يكون ممكناً، حيث ذهبوا إلى أن صفاته تعالى ممكنة بذاتها واجبة لذاته تعالى، أي مستندة إليه تعاليبالإيجاب، مثل ما قال الفلاسفة في الأفلاك والعناصر، واعتبروا الله تعالى موجباً بالذات بالنسبة إلى صفاته فقط، فتكون صفاته على هذا الرأي أثرا صادرا عن ذاته، مستفيدة للوجود منه.

وهذا الفريق من المتكلمين من أجل قولهم بالممكن القديم اضطروا إلى مخالفة سلفهم، وإلى القول بأن علة الاحتياج إلى المؤثر هي الإمكان الشامل للصفات القديمة والحوادث، لا الحدوث المختص بالثانية، فإن الحدوث كما قال التفتازاني والدوّاني وغيرهم غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة إليه بالإيجاب لا بالاختيار، قال الگلنبوي (١/ ٢٣١): «وكون الواجب تعالى موجباً بالنسبة إلى صفاته الذاتية لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً بالنسبة إلى أفعاله» انتهى.

وهذا المذهب فاسد لاستلزامه النقص بالذات والعرو عن الكمالات، والاستكمال بالأمور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود، وهي الصفات الممكنة بالذات، وهو معنى قولهم: (إن الله فقير ونحن أغنياء).

وأما المتقدمون من المتكلمين فعلى أن صفاته تعالى واجبة، وليست ممكنة؛ وليس مرادهم أنها واجبة لذاتها كما أن الله تعالى واجب لذاته، كما قال به شرف الدين ابن التلمساني والقرافي والسنوسي حتى يلزم تعدد القدماء، ووجود واجبان لذاتهما، الله تعالى وصفاته، بل مرادهم أنها واجبة بوجوبه تعالى؛ كما أنها موجودة بوجوده تعالى، فليس هناك وجودان: وجود لله تعالى ووجود لصفاته، وليس هناك أيضاً وجوبان: وجوب لله تعالى ووجوب =

= لصفاته، بل هناك وجود واحد لله تعالى وصفاته، ووجوب واحد لله تعالى وصفاته، وذلك لأن المفروض هنا وجود الإله ووجوب الإله، والإله لا يكون إلهاً إلا بصفات الكمال، فصفاته تعالى موجودة بوجوده وواجبة بوجوبه؛ لأنها مقتضى ذاته تعالى كوجوده، وهي داخلة في مسمى لفظ الجلالة، فإن الله اسم للذات المتصفة بهذه الصفات بدخول الصفات في مسماه، ولا نقول إنها داخلة في ذاته تعالى حتى يلزم أن يكون ذاته مركبا، ولا أنها عين الله كما يقول المعتزلة.

ونحن لا نثبت لله تعالى الذاتيات لاقتضائها التركيب في ذات الله تعالى، والله تعالى منزه عن التركيب، ولا العرضيات لاقتضائها النقص والاستكمال بالغير، والله تعالى كامل بذاته وكماله مقتضى ذاته، بل الذاتيات والعرضيات إنما تتصور بالنسبة إلى غيره تعالى.

بل نقول: إن صفات الله تعالى بالنسبة إلى ذاته أقرب إلى الذاتيات منها إلى العرضيات، لأنها مقتضى ذاته تعالى كوجوده، فهي في مرتبة ذاته تعالى ومرتبة وجوده، وليست متأخرة عنه، ولا في مرتبة الأثر والغير منه تعالى، وذلك لأن مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات، بل يكون موجودا بوجودها، ويكون وجود الذات وجودا له، ولا يكون موجودا بوجود آخر، وإلا لما كان مقتضى الذات.

ولا نطلق القول باللزوم بين ذات الله تعالى وصفاته، مع عدم نفينا لحقيقة اللزوم بينهما وهو عدم الانفكاك، فلا نقول: إن صفاته تعالى لازمة لذاته، وذلك لإشعار إطلاق اللزوم بالغيرية والتعدد باعتبار الوجود، بل نقول: إنها مقتضى ذاته، وفي مرتبة ذاته تعالى في الوجود، ولا نتجاوز ذلك.

وهذا هو معنى قول أهل السنة: «إن صفاته تعالى ليست عينه تعالى ولا غيره»، فإن مرادهم ـ كما قال القاضي عضد الدين ـ: «أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود والهوية»، والمراد بالهوية الوجود الخارجي.

وقد ذهب إلى ما قلناه المحقق الكبير عبد الحكيم السيالكوتي في حواشيه لشرح المواقف (٣/ ١٨٣) وحواشيه لشرح جلال الدين الدوّاني للعقائد العضدية (٨١):

قال في حواشي شرح المواقف:»...وصفات الله تعالى لما كانت مقتضيات ذاته كالوجود كانت في مرتبة الوجود في اقتضاء الذات إياها وكونها لازمة له، فلا يتصور كونها آثارا صادرة عنه، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، فلا تكون مستندة إلى علة موجدة، نعم تكون من مقتضيات ذاته كالوجود، وهذا معنى قولهم: «إنها ليست غير الذات»، أي أمورا يمكن =

(**أما**) المقدمة (**الثانية**) وهي قولهم: الحادث لا يستغني عن سبب يحدثه (**فضرورية**)، ومعلوم أن الضروري لا يستدل لإثباته، ولكن ينبه عليه.

(**و**) قد (**نُبِّهَ عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله**) أي: ما قبل ذلك الوقت من الأوقات، (**و**) دون (**ما بعده**) منها (**مفتقر بالضرورة إلى مخصص**)، لأن كلا من تقدمه على ذلك الوقت، وتأخره عنه، ووقوعه فيه أمر ممكن، فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه، لأن الترجُّح من غير مرجح[1] محال.

= انفكاكها عنه في الوجود، بأن يكون وجودها بعد مرتبة وجوده، فتكون آثارا مستندة إليه، بل حالّة محل الوجود في كونها مقتضى الذات. انتهى.

يعني أن صفات الله تعالى ليست مستندة إلى ذاته بمعنى كونها أثرا صادرا عنه مستفيدا للوجود منه، كما يقول به من يرى أنها واجبة لذات الله تعالى، ولا هي مستقلة بنفسها في الوجود، كما ذهب إليه من يرى أنها واجبة لذاتها.

ومن أجل ذلك امتنع القدماء من أهل السنة عن إطلاق اسم القديم والباقي ونحوهما على صفاته تعالى على سبيل الاستقلال، بل يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته وقديم بصفاته، وامتنع أكثرهم عن أن يقولوا: الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات احترازاً عما يوهم أن العلم آلة وأداة، فيوهم مغايرتها لله تعالى، بل يقولون: الله عالم وله العلم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات. والله تعالى أعلم بالصواب.

وقد أشار الإمام أحمد إلى هذا لما سئل: هل الموصوف القديم (الله تعالى) وصفته قديمان؟ فأجاب: هذا سؤال خطأ، لا يجوز أن يفرد الحق عن صفاته. ذكره أبو الفضل عبد الواحد التميمي فيما أملاه من اعتقاد الإمام أحمد. وهو مطبوع في آخر المجلد الثاني من طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى.

وانظر التبصرة لأبي معين النسفي (١/ ٢١٠) وشرح المقاصد(٤/ ٦٩)

وقد حققنا هذه المسألة في رسالة مفردة.

(١) **قوله: لأن الترجُّح بدون مرجح محال**: عبر بالتَرَجُّح من باب التفعُّل لا بالترجيحِ من باب التفعيل، لأن المقصود هنا بيان امتناع وجود الحادث بدون محدث، وهو ترجح بدونَ مرجح، =

[حدوث العالم]

(وأما) المقدمة **(الأولى**[١]**)** وهي قولهم:» العالم حادث» فاعلم أولا أن العالم كما سيأتي جواهر وأعراض،» فالجوهر»: ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر إلى محل يقوم به، «والعرض»: ما يفتقر إلى محل يقوم به، وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالأجسام، وعليه جرى المصنف، وهما في اللغة بمعنى، وإن كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحا، لأنه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطوّلات، والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف؛ إذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لإثبات المقدمة الأولى بحدوث الأعراض[٢].

واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الأول منهما بقوله: **(فالأعراض**

= وليس ترجيحا بدون مرجح، لأن الترجيح يقتضي وجود المرجح، وهو المحدث هنا، ثم إنه قد حقق العلماء أن الترجيح بدون المرجح ليس بممتنع، وأن اختيار الفاعل المختار كاف في الترجيح، ومثلوا له بالفار الذي يعرض له طريقان مستويان، فيسلك أحدهما بمجرد اختياره لا بمرجح آخر. نعم من شأن الفاعل المختار واللائق به ألّا يرجح بدون مرجح، وأما أنه لا يمكن له إلا ذلك فغير صحيح.

(١) **قوله: وأما المقدمة الأولى...إلخ**: قال البكي في «تحرير المطالب» بعد إيراده للدليل الذي ركز عليه المصنف: وقد يقال على وجه أتم وأخصر، وهو: أن كل ما سوى الواجب ممكن، وكل ممكن حادث، فالعالم حادث، أما المقدمة الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلأن الممكن محتاج في وجوده إلى موجِد، والموجِد لا يمكن أن يوجده حال وجوده، وإلا كان إيجادا للموجود، وهو محال،فيلزم أن يوجده حال لا وجوده، فيكون وجوده مسبوقاً بعدمه، وذلك حدوثه، وهو المطلوب. (١٧٨).

(٢) **قوله: بحدوث الأعراض**: فإن حدوثها يستلزم حدوث الجوهر، لعدم خلو الجوهر عن العرض. وما لا يخلو عن الحادث حادث. فالجوهر أيضا حادث، فالعالم الذي هو الجوهر والعرض حادث.

ظاهرة الافتقار[١]**)** أي: إلى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر، ونبه على الثاني منهما[٢] مع تضمينه حدوث الأجسام[٣] بقوله: **(وهي أيضا قائمة**

---

(١) قوله: فالأعراض ظاهرة الافتقار: أي: ظاهرة الافتقار في وجودها إلى محل تقوم هي به، فلا توجد بدونه،وما هو كذلك حادث، لأن القديم وجوده مقتضى ذاته فلا يحتاج في وجوده إلى أمر آخر؛ وما حمله عليه الشارح من أن المراد ظاهرة الافتقار إلى المخصص...إلخ ليس بصحيح، لأن هذا يقتضي سبق ثبوت حدوثها، لأن الافتقار إلى المخصص حكم الحادث بعد حدوثه، ثم يجعل هذا دليلا على احتياجها إلى المحدث، والمقصود الاستدلال على حدوثها، فيلزم الدور؛ وأيضا الافتقار إلى المخصص أمر مشترك بين الجواهر والأعراض، ولا اختصاص للأعراض به، وأما الافتقار إلى المحل فخاص بالأعراض، ومقصود المصنف إثبات حدوث الأعراض أَوَّلاً بدليل خاص بها، ثم الاستدلال بحدوث الأجسام على حدوثها بقوله: وهي أيضا قائمة بالجسم إلخ. ولو كان مراد المصنف الافتقار إلى المخصص لكان هذا دليلا مشتركا بين الأعراض والأجسام، ولأن الظاهر المتبادر من الافتقار هو الافتقار إلى محل تقوم به، دون الافتقار إلى المخصص.

(٢) **قوله: ونبه على الثاني منهما إلخ**: أقول: هذا الدليل دليل على حدوث ما عدا الحركة والسكون من الأعراض، وذلك لأن المصنف قد استدل على حدوثها بحدوث الأجسام، واستدل على حدوث الأجسام بحدوث الحركة والسكون، وهما عرضان، فلا بد لصحة هذا الدليل من ثبوت حدوث الحركة والسكون قبل ثبوت حدوث الجسم حتى يصح الاستدلال بحدوثهما على حدوثه، فلا يصح إثبات حدوثهما بحدوثه. نعم يصح ذلك إن أثبتنا حدوث الجسم بدليل آخر لا يتوقف على حدوثهما.

(٣) **قوله: مع تضمينه حدوث الأجسام**: أي دليل حدوث الأجسام، وهو قوله: ويدل على حدوث الأجسام...إلخ، ومعنى كونه مضمَّنا لدليل حدوث الأعراض أنه سيق لإثبات حدوثها تتميما لدليله، وهذا مبني على أن المصنف قصد بإثبات حدوث الأعراض حدوث العالم بجملته كما قال الشارح: فاعلم أن المصنف...إلخ، وهذه هي الطريقة التي جرى عليها معظم المتكلمين يستدلون على حدوث الأعراض، ويثبتون بحدوثها حدوث الأجسام لعدم خلوها عن الأعراض، ولنا أن نجعل قول المصنف: ويدل على حدوث الأجسام...إلخ دليلا مستقلا على حدوث الأجسام، وهو الظاهر من سياق كلام المصنف ومن تركيزه على هذا الدليل فيما بعد، فيكون المصنف قد خالف طريقة معظم المتكلمين، فأثبت حدوث الأعراض أولا، ثم أثبت بهذا الدليل حدوث الأجسام، فيكون قد أثبت بمجموعهما حدوث العالم الذي هو عبارة عن الأعراض والأجسام.

بالجسم) مفتقرة في تحققها إليه، **(فإذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها)**، لتوقف وجودها على وجوده، **(ويدل على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)**، فهذه ثلاث دعاوى.

(أما الأولى) وهي أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون **(فظاهرة)**، لأن من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل ناكبا، ولمتن الجهل راكبا، هذه عبارة حجة الإسلام المأخوذ معناها من «الرسالة النظامية» لشيخه إمام الحرمين.

[حدوث الحركة والسكون]

(وأما)الدعوى **(الثانية)**، ـ وهي أن الحركة والسكون حادثان ـ فقد استدل عليها المصنف بطريقين: أشار إلى الأول منهما بقوله: **(فما شوهد من تعاقبهما)**أي: كونُ كل منهما يعقب الآخرَ أي: يخلفه في محله عند ذهابه، **(و)** من**(انقضائهما)**[1] أي: ذهابهما، والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر **(مشاهد فيه)** أي: في ذلك التعاقب والانقضاء **(حدوث كل منهما بعد عدمه،**[2] وما لم يشاهد) من

---

(١) **قوله: وانقضائهما**: مراد المصنف انقضائهما في محل واحد، وذلك إنما يكون بانقضاء كل واحد منهما بعد حدوث الآخر في ذلك المحل، وهذا يؤول إلى التعاقب، فكأنه عطف تفسير له، فمن أجل ذلك قال الشارح: والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر، فمشاهدة الحدوث لكل منهما في الانقضاء باعتبار هذا المراد من حيث تضمنه وجود الآخر عند ذهاب كل منهما، وأما الانقضاء من حيث هو انقضاء وذهاب لكل منهما فإنما يشاهد فيه عدم كل منهما بعد وجوده، ولا يشاهد فيه حدوث كل منهما، نعم عدم الشيء يدل على حدوثه كما سيأتي عن المصنف من قوله: ولأن السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه، ولكن هذا استدلال، وليس مشاهدة.

(٢) **قوله: مشاهد فيه حدوث كل منهما بعد عدمه...إلخ**: أقول: هذا الذي ذكره المصنف لإثبات حدوث الحركة والسكون، إنما يكون استدلالا بالنسبة إلى ما لم يشاهد إلا ساكنا أو لم يشاهد إلا متحركا، وأما ما شوهد حدوثه من كل منهما فسبيل علمه هو المشاهدة، وليس الاستدلال، =

الأجسام (**إلا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها**)، وقوله: وغيرها يغني عن قوله: مثلا، والعكس؛ (**وكذا**) يجوز عقلا (**قلبه**) أي: قلب الجبل المدلول عليه بقوله: الجبال (**ذهبا ونحوه**) كفضة أو نحاس أو حديد؛ (**وتجويزه**) أي: تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (**تجويز عروض الحوادث**) على محلها، (**ومحل الحوادث حادث**[١] على ما نبين) في إثبات الدعوى الثالثة.

وأشار إلى الطريق الثاني بقوله: (**ولأن السابق**[٢])، فقوله: ولأن عطف على قوله: فما شوهد، إذ التقدير: وأما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلأن ما شوهد إلخ، ولأن السابق أي: من الحركة والسكون (**لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما نبين في وجوب بقاء الباري جل ذكره**) في الأصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته، فلا يتخلف عنها؛ (**وتجويز طريان الضد**[٣])

= لأن الاستدلال إنما يكون على الأمور النظرية. والثابت بالمشاهدة والحواس بديهي، قد ينبه عليه، فما قبل قول المصنف: وما لم يشاهد...إلخ تنبيه وليس استدلالا، إلا أن الشارح قد تسامح فسمى كلام المصنف هذا كله استدلالا.

(١) **قوله: ومحل الحوادث حادث**: يعني فما يقوم بهذا الحادث من السكون مثلا لحدوث محله حادث، فبضم هذه القضية يتم الاستدلال على حدوث السكون، وإلا فالدليل لا يثبت إلا أن الجبل مثلا حادث، والدعوى أن السكون مثلا حادث،ولك أن تقلب هذا الدليل فيما هو دائم الحركة كالفلك. ومراده بمحل الحوادث ما كان محلا لها بالفعل أو بالقوة لأن تجويز عروض الحوادث لمحل يجعل ذلك المحل محلا للحوادث بالقوة.

(٢) **قوله: ولأن السابق**: اقتصر على السابق لأن اللاحق بديهي الحدوث. ولا يجوز اعتبارهما قديمين لما بينهما من التعاقب. أو جواز التعاقب، فلا يجوز اعتبارهما قديمين. ومراد المصنف: أن السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه، فهو حادث، وحدوث اللاحق بديهي فثبت حدوث كل من الحركة والسكون.

(٣) **قوله: وتجويز طريان الضد**: أي: فيما لم يشاهد إلا ساكنا أو إلا متحركا؛ وهذا مقابل لقوله: ولأن السابق، وذلك لأن السابق يقتضي وجود اللاحق فيكون الدليل السابق خاصا بالمتقضي، وهذا فيما لم يشاهد إلا ساكنا أو إلا متحركا.

على محل هو (**تجويز العدم**) على ضده الذي كان بذلك المحل أولا، ضرورةٌ أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل، فالتجويز المذكور باعتبار[1] النظر إلى الضد الطارئ تجويز الطريان، وبالنظر إلى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد؛ والأولى أن تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لا أنه هو.

[بيان أن ما لا يخلو من الحوادث حادث]

(**أما**)الدعوى (**الثالثة**) وهي أن ما لا يخلو[2] عن الحوادث فهو حادث (**فلو لم يكن**) أي: فبرهانها أنه لو لم يكن (**كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أوّل لها**[3] مترتبة[4] كما تقول الفلاسفة في دورات الأفلاك) أي: حركاتها

---

(١) **قوله: فالتجويز المذكور...إلخ:** أي: فتجويز الحركة على الجسم الساكن باعتبار الحركة تجويز لطريان الضد التي هي الحركة، وباعتبار السكون تجويز للعدم له، فصح حمل تجويز العدم على تجويز طريان الضد بهذا الاعتبار على سبيل المسامحة.

(٢) **قوله: وهو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث:** أقول: من دلائل ذلك: أنه لو فرض قدم ما لا يخلو عن الحوادث لزم إما قدم تلك الحوادث بالنوع أو حدوث ذلك القديم، وكل منهما محال، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأن النوع عبارة عن جملة الأفراد، والمفروض حدوث كل واحد منها، فتكون جملتها حادثة. ومن المحال أن يكون كل واحد منها حادثا وأن يكون نوعها ـ أي مجموعها ـ قديما. وأما كون النوع عبارة عن المفهوم الكلي الشامل على الأفراد فهذا معنى منطقي للنوع وهو أمر ذهني لا وجود له في الخارج، والكلام هنا على الموجودات الخارجية من الأجسام والأعراض، ثم إن وجود المفهوم الكلي في الخارج إنما هو بوجود أفراده فيه كما قال المناطقة.

(٣) **قوله: فلو لم يكن كذلك...إلخ:** أي: لو كان ما لا يخلو عن الحوادث قديما لكانت تلك الحوادث قديمة بالنوع، فيكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها.

بيان خطأ من قال بحوادث لا أول لها

(٤) **قوله: حوادث لا أول لها مترتبة...إلخ:** أقول: مما ينبغي أن يعلم أن فريقا من العلماء قال بجواز حوادث لا أول لها، وهو خطأ فاحش ومناقض لبدائه العقول، وذلك لأن عدم الأولية والحدوث=

= متنافيان لأن الحادث ما له أول، وإلا لكان قديما، ومجموع الحوادث عبارة عن مجموع أمور لكل منها أول، فيكون لمجموعها أول، فتكون حادثة، وأما الفلاسفة فيقولون بعدم تناهي الحوادث بمعنى عدم تناهي المستند إلى الغير، لا بمعنى عدم تناهي ما له ابتداء مسبوق بالعدم، فإن ذلك بديهي الاستحالة، وذلك لأنهم يقولون بالحدوث بمعنى استناد الموجودات إلى الله بطريق الإيجاب والتعليل، لا بمعنى سبق العدم، فقولهم هذا مبني على قولهم بأنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، وأنه تعالى علة تامة للعالم صدر عنه العالم، لا أنه خلق العالم باختياره، فإن العلة التامة يمتنع تخلق المعلول عنها، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

بيان خطأ ابن تيمية في قوله بحوادث لا أول لها، وقوله: بقيام الحوادث بذات الله تعالى، وغير ذلك

وأما ابن تيمية فحينما يجوِّز التسلسل في جانب الماضي، ويقول إن أفعاله تعالى قديمة النوع حادثة الأفراد، وقوله بناء على ذلك: إن كلامه قديم النوع حادث الأفراد، لأنه يرى أن نوع الكلام صفة ذات لله تعالى، وأفراده صفة فعل له تعالى، ويرى أن أفعاله تعالى حادثة قائمة بذات الله تعالى، فهذا منه ليس مبنيا على ما ذهب إليه الفلاسفة، بل مبني على أن الحادث بمعنى ما له ابتداء مسبوق بالعدم، وهو رأي مخالف لبدائه العقول، وكذلك مبني على قوله المأخوذ من الكرَّاميَّة وهو القول بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى.

وقد فات ابن تيمية أن القائم بذاته تعالى هي القدرة على الأفعال دون الأفعال، فإن الأفعال بالمعاني المصدرية عبارة عن التعلّقات الحادثة لقدرته تعالى، وهي أمور اعتبارية لا قيام لها بمحل، يوصف الله تعالى بها بدون أن تقوم بذاته وبدون أن تحل بها. وأما أفعاله تعالى بالمعنى الحاصل بالمصدر، فهي صفات للمفعول بها لا لله تعالى، كالخلق فإنه بالمعنى المصدري عبارة عن تعلق قدرته تعالى بالمخلوق، وهو امر اعتباري يوصف الله تعالى به بدون أن يقوم به، فمن أجل ذلك يقولون: إن صفات الأفعال حادثة، ويقولون: إن الله لا تقوم به الحوادث، وأما الخلق بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو كون ذلك الموجود موجودا بالخلق ومخلوقا فهو وصف للمخلوق، وهو أيضا وصف اعتباري.

كما فاته أن الإيجاد في الأزل محال، لا تتعلق به قدرته تعالى، لأن قدرة الله تعالى إنما تتعلق بالجائزات ولا تتعلق بالمحالات. وبيان ذلك كما يلي:

الأول: أن الإيجاد هو الإحداث، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، فلا بد من سبق عَدَمِه وجودَه حتى يتحقق الإخراج.

الثاني: أن الفاعل المختار لا بد أن يقصد إلى إيجاد فعلِه، وهذا القصد بالنسبة إلى الله تعالى =

= عبارة عن تعلق إرادته تعالى، والقصد إلى إيجاد الموجود محال، فلا بد أن يتقدم قصدُ الفعل على الفعل، فلا بد أن يسبق عدمُ الفعل وجودَه ليصح القصد إلى إيجاده، فيكون فعله تعالى حادثاً.

الثالث: أن الموجود الذي هو أثر تعلق القدرة لا بد لأجل وجوده من تعلق القدرة به، فلا بد من أن تقارن القدرة عدمه حتى تتعلق به وتخرجه من العدم إلى الوجود. لأن تعلق القدرة على وجه التأثير لا يكون إلا بأن تكون القدرة متقدمة عليه، ومن أجل ذلك قالت المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل، لقولهم بتأثيرها في الفعل، كما سيأتي بيان ذلك في التعليق عندما تكلمنا على الاستطاعة، فالإيجاد في الأزل محال.

وبهذه الدلائل العقلية يثبت أن قدم العالم محال، مع قدم قدرته تعالى، لأن وجود العالم أثر تعلق قدرته تعالى، والتعلق لا بد أن يكون مسبوقاً بالقدرة نفسها وبالقصد إلى الفعل وإرادته، فالتعلق لا يكون إلا حادثاً، فالعالم لا يكون إلا حادثاً.

قال المحقق البكّي: إن الأثر الحادث إذا كان فاعله قديماً فلا بد أن يتوقف تأثيره فيه على شرط حادث، وهو تعلق الإرادة والقدرة بحيث إذا تعلقا معا كان وجوده، عملاً بوجود الأثر عند تمام ما يتوقف عليه التأثير. (١٨٨)

ثم إن حدوث العالم أمر مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كما قاله ابن دقيق العيد في شرح عمدة الأحكام، ورَدَّ به على ابن تيمية في قوله بوجود حوادث لا أول لها.

وبهذا يتبين فساد ما قاله ابن تيمية من «أن العالم قديم النوع حادث الأفراد»، وبنى على ذلك جواز التسلسل في جانب الماضي، وقد بنى ذلك على قوله بـ«قدم أفعال الله تعالى بحسب النوع وحدوثها بحسب الأفراد»، وذلك لأن الأفعال إن كانت قديمة فلا بد أن يكون المفعول أيضاً قديماً بداهة، وابن تيمية يرى مع ذلك: «قيام أفعال الله تعالى بذاته»، فبنى على هذين القولين الفاسدين قوله بقيام الحوادث بذات الله تعالى. تقرير الدليل هكذا: صفات الأفعال حادثة الأفراد، وصفات الأفعال قائمة بذاته تعالى، فالأفراد الحادثة قائمة بذاته تعالى.

والذي ورَّط ابن تيمية في هذه الأخطاء الفاحشة أنه اعتقد أن صفات الأفعال صفات حقيقية، وأنها قائمة بذاته تعالى، مع أن صفات الأفعال صفات غير حقيقية لا تكون قائمة بذاته تعالى، لأنه إنما يقوم بالذوات الصفات الحقيقية الموجودة في الخارج وهي الصفات السبع أو =

= الثماني، وذلك لأن صفات الأفعال إما عبارة عن تعلق قدرة الله بالمقدور، وذلك على مذهب الأشاعرة الذين لا يثبتون صفة التكوين لله تعالى، وإما عبارة عن تعلق صفة التكوين بالمكون، وذلك على مذهب الماتريدية القائلين بثبوت صفة التكوين لله تعالى، والتعلق ليس بأمر حقيقي موجود في الخارج حتى يقوم بالله تعالى، بل هو أمر متجدد إضافي اعتباري انتزاعي لا وجود له في الخارج، وإنما ينتزعه العقل من الفاعل والمفعول الموجودين في الخارج.
نعم يوصف الله تعالى بصفات الفعل، فيوصف بالخلق والإيجاد والهداية والإضلال مثلاً، ويشتق له من هذه الصفات أسماء، فيسمى بالخالق الرازق المصور مثلاً، لكن اتصاف الله بشيء لا يقتضي قيام ذلك الشيء بذاته تعالى، لأن الله تعالى وكذلك جميع الذوات لا يقوم به إلا الصفات الحقيقية التي لها وجود في الخارج، والتعلّقات التي هي من الإضافات المتجددة والأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج، فلا تقوم بذاته تعالى، وهذه التعلقات حادثة كما بيناه بالدلائل المذكورة، فلا تكون أفعال الله تعالى قديمة النوع حادثة الأفراد، ولا قائمة بذاته تعالى كما يقول ابن تيمية، فلا يكون الله تعالى محلاًّ للحوادث، فابن تيمية من أجل عدم تنبهه لهذه الحقائق تورط في هذه الأخطاء الجسيمة الفاحشة.
وقد قال ابن تيمية نفسَ الشيء في كلام الله تعالى، فقال: «إن الله يتكلم متى شاء بكلام قديم النوع حادث الأفراد»، بنى قوله هذا على ما يراه من أن الكلام صفة فعل لله تعالى، ومن أجل ذلك قال: يتكلم متى شاء، وأفعال الله تعالى ـ على مذهبه ـ قديمة النوع حادثة الأفراد، فكان الكلام ـ على هذا ـ قديم النوع حادث الأفراد، وقد علمت فساده.
ومما ينبغي التنبيه هنا أن ابن تيمية قد تعلق في قوله بقدم أفعال الله تعالى بشبهتين أخريين:
الشبهة الأولى: أن الله تعالى حي والفرق بين الحي والميت هو الفعل وعدمه، وحياته تعالى قديمة، فيلزم أن تكون أفعاله قديمة.
والجواب عن هذه الشبهة: أن الفرق بين الحي والميت هو الحياة وعدمها، وصحة الفعل وعدمها، وليس الفعل بلازم للحياة، بل الحياة لازمة للفعل. وأما الفعل فمترتب على الحياة لا يكون بدونها. وأما الحياة فمن الجائز أن تتحقق بدون فعل، كما في ما إذا أعدم الله تعالى العالم كله ولم يوجده إلا بعد فترة، ففي هذه الأثناء الحياة موجودة والفعل غير موجود، فلا يلزم من قدم الحياة قدم الفعل. وأما صحة الفعل فالله تعالى متصف في الأزل بأنه يصح منه =

اليومية، (**فما لم ينقض مالا أول له من الحوادث لم تنته النوبة إلى وجود الحادث الحاضر**)، لأن الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها، وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك، وهلم جرا، (**وانقضاء مالا أول له**[١] محال، لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت إلى ما قبله) فلاحظته، (**وهلم جرا على الترتيب لم تفض إلى نهاية**[٢])، ودخول ما لانهاية له من الحوادث

= الفعل في ما لا يزال، فالله تعالى متصف في الأزل بصحة الفعل، لكن فعله لا يكون إلا فيما لا يزال، لما برهنا عليه آنفاً.

الشبهة الثانية: أن قدرة الله تعالى قديمة، ويلزم هذا أن يكون تعلقها في القدم ممكناً، ويلزم هذا أن يكون قدم أفعاله ممكناً، وإلا لزم أن يكون الله تعالى عاجزاً في القدم ثم عرضت له القدرة.

والجواب: أنه لا يلزم من قدم قدرته تعالى إمكان تعلقها في القدم، حتى يلزم منه جواز قدم أفعاله، لما قدمناه من أن تعلقات قدرته تعالى لا بد أن تكون حادثة، ولا يمكن أن تكون قديمة، لأن تعلق القدرة لا بد أن يكون مسبوقاً بإرادة الفعل وبالقصد إليه، كما أنه لا بد أن تقارن القدرة عدم الحادث، حتى تخرجه من العدم إلى الوجود، كما حققناه آنفاً.

ثم إن قدرة الله تعالى إنما تتعلق بالجائزات، ولا تتعلق بالمحالات الممتنعات، ووجود الحادث في القدم محال، لتناقض وصفي القدم والحدوث، فإن القدم معناه عدم السبق بالعدم، ومعنى الحدوث السبق بالعدم، فلا يمكن أن تتعلق قدرة الله تعالى في القدم بحدوث الحادث.

ولا يلزم من شيء من ذلك أن يكون الله تعالى عاجزاً في القدم، بل هو قدير في القدم متصف بصحة الفعل في القدم، وأما تعلق قدرته القديمة وفعلُه، فلا يجوز أن يكون في القدم، ولأن فعله عبارة عن تعلق قدرته تعالى بالمقدور، فلا يمكن أن تكون أفعاله قديمة.

ثم إن قول ابن تيمية: «إن أفعال الله تعالى قديمة النوع حادثة الأفراد» كلام متناقض ينقض نفسه بنفسه، وذلك أن النوع عبارة عن مجموع الأفراد أو هو موجود في ضمنها، فإذا كانت الأفراد كلها حادثة كان النوع حادثا بداهة.

(١) **قوله: وانقضاء ما لا أول له محال**: لأن معناه انتهاء اللامتناهي.

(٢) **قوله: لم تفض إلى نهاية**: يعني فلم ينقض ما لا أول له، فيكون انقضائه محالا، وانقضائه عبارة عن دخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود، فدخول مالا نهاية له في الوجود محال كما قال الشارح.

في الوجود محال[١]، **(وإلا)** أي: وإن لا يكن ما ذكرنا من عدم إفضائك إلى

---

(١) **قوله: ودخول ما لا نهاية له...إلخ**: وذلك لأن حدوثها يقتضي وجود أول لها، وانقضائها يقتضي وجود آخر لها، وكل ما له أول وآخر محصور بحاصرين ومتناه.

تقرير برهان التطبيق، وإيراد دلائل أخرى على بطلان التسلسل:

أقول: ما أورده المصنف هو أحد دلائل بطلان التسلسل في الحوادث في جانب الماضي، وقد استدل العلماء على ذلك بدلائل أخرى، منها برهان التطبيق وهو أشهرها، وتقريره هكذا: لو كان التسلسل جائزاً لجاز فرض سلاسل كثيرة حادثة ـ وقيدنا بالحادثة؛ لأن التسلسل إنما يلزم إذا فرضنا عدم انتهاء سلسلة المحدثات إلى قديم، ولو جاز فرض سلاسل كثيرة لجاز فرض سلسلتين كالتالي:

وهو أن تأتي سلسلتان من الأزل متواليتان معاً ـ أي متقابلتي الحلقات ـ ثم تنتهي إحداهما قبل ألف سنة مثلاً وتنقطع عن الاستمرار، وتستمر الأخرى إلى الآن، فالسلسلتان لا يخلوان إذا طبقنا بينهما ـ أي قابلنا حلقات كل منهما بالأخرى من هذا الجانب ـ من أن يوجد إزاء كل حلقة من إحداهما حلقة في الأخرى بأن لا توجد في السلسلة الزائدة حلقة لا يوجد ما يقابلها في الناقصة، بل يوجد في الناقصة من الحلقات ما يقابل كل حلقات الزائدة، فيلزم مساواة الناقص للزائد، وهو محال، لأنه يلزم أن لا يكون الزائد زائداً ولا الناقص ناقصاً، وهو جمع بين النقيضين.

أو لا يوجد في الناقصة من الحلقات ما يقابل كل حلقات الزائدة كما هو شأن الناقص والزائد، والزائدة زائدة على الناقصة بمقدار محدود، وهو المقدار الذي استمر بعد انقضاء الناقصة منذ ألف سنة مثلاً ولنفرضه ألف حلقة، والزائد بمقدار محدود محدود ومتناه، فتكون هي أيضاً متناهية، وهو خلاف المفروض، لأن المفروض استمرارها في جانب الماضي لا إلى نهاية، فيلزم الجمع بين النقيضين وهو تناهي غير المتناهي.

فجواز التسلسل مستلزم لجواز المحال الذي هو إما مساواة الناقص للزائد أو تناهي غير المتناهي، وكل ما هو مستلزم لجواز المحال محال. هذا.

ولنا أن نستدل على امتناع التسلسل بما يلي:

١ ـ وهو أن التسلسل إنما يفرض في الممكنات والحوادث، وذلك لعدم انتهائها إلى واجب الوجود، فإن الحوادث عند ما تنتهي إلى واجب الوجود تنقضي السلسلة، فإذن معنى التسلسل فرض جملة من الحوادث لا نهاية لها. =

= وهذا تناقض، وذلك لأن الحادث ما له أول، وجملة الحوادث لا بد لكل واحد منها من أول، فيكون لمجموعها أول، فالقول بجملة حوادث لا أول لها تناقض لأن حدوثها يستلزم وجود أول لها.

وقد اختصر البيهقي هذا الدليل فقال في شعب الإيمان (١/ ١٣٧): ويستحيل وجود محدثات واحد قبل واحد لا إلى أول، لاستحالة الجمع بين الحدوث ونفي الابتداء، فثبت أنه تعالى قديم لم يزل.

٢ ـ أن الممكنات لو تسلسلت لا إلى نهاية لاحتاج المجموع إلى علة ترجح وجودها على عدمها، لاتصافها بصفة الإمكان، ولا يجوز أن تكون العلة نفسها، ولا جزءاً منها، فتعين أن تكون خارجة واجبة، وذلك لأن المفروض أن المجموع ـ الذي هو نفسها ـ ممكن فلا بد له من سبب مغاير له خارج عنه، إذ الداخل فيها ـ الذي هو جزؤها لاتصافه بصفة الإمكان ـ كما لا يكون علة لنفسه لا يكون علة للمجموع، فتعين الخارج، والخارج لا يكون ممكناً، لأنا قد فرضناه خارجاً عن الممكنات، فتعين أن يكون واجبا فتنقطع السلسلة عنده.

ومن هذا الدليل أخذ شيخ الإسلام مصطفى صبري دليل الأصفار والأرقام، فقال في كتابه الفريد «موقف العقل» ما حاصله: كما أن الأصفار لا تكون رقماً ولا تدل على عدد من الأعداد، وتكون مهملة غير دالة على معنى ما لم تستند إلى رقم من الأرقام بانضمامه إليها.

كذلك الممكنات ما لم تستند إلى واجب يفيض عليها الوجود ويرجح جانب الوجود فيها على العدم لا تكون شيئاً مذكوراً ولا تدخل إلى الوجود، فالممكنات في قبولها للوجود والعدم بمنزلة الأصفار في قبولها لأن تكون أرقاماً دالة على الأعداد وأن لا تكون، وكما أن الأصفار الأصل فيها أن لا تدل على عدد، ولا تدل عليه إلا باستنادها إلى رقم يفيض عليها صفة الرقمية، كذلك الممكنات الأصل فيها العدم، ولا تدخل الوجود إلا باستنادها إلى واجب يفيض عليها صفة الوجود.

٣ ـ أن نسبة سلسلة الممكنات وأجزائها إلى الترجيح كنسبتها إلى الترجح، أي كما أنها لا يجوز أن تكون موجودة بنفسها، لا يجوز أن تكون مؤثرة في إيجاد غيرها أو نفسها، فلا يصلح شيء منها للعلية، وينتفي التسلسل.

٤ ـ قال أبو يعلى الحنبلي في المعتمد: لا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها سواء كانت قديمة أو محدثة، خلافاً للملاحدة.

نهاية[1]**(لكان لها)** أي: لتلك الحوادث **(أول، وهو خلاف المفروض، فوجود الحاضر الحادث محال)** على هذا التقدير، لأنه لازم للمحال[2] وهو وجود حوادث لا أول لها[3]، **(لكنه)** أي: الحادث الحاضر **(ثابت)** ضرورة، **(فانتفى ملزومه**، وهو وجود حوادث لا أول لها، فانتفى**)**أي: فلانتفاء وجود حوادث لا أول لها انتفى **(ملزومه، وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديما)**، فثبت

= والدليل عليه أن كل جملة لو ضممنا إليها خمسة أجزاء مثلاً لعلم ضرورة أنها زادت، وكذلك عند النقص، وإذا كان كذلك وجب أن تكون متناهية بجواز قبول الزيادة والنقصان عليها، لأن كل ما يأتي فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهياً من جهة العدد.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن التسلسل المحال هو التسلسل في جانب الماضي وهو الذي دلت الأدلة القطعية على امتناعه، وأما في جانب المستقبل فالتسلسل جائز وواقع كما في نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار. والفرق بينهما أن كل ما دخل في الوجود من الحوادث لا بد أن يكون متناهياً محصوراً، والتسلسل في جانب المستقبل ليس باعتبار الأمور الموجودة، بل باعتبار الأمور المقدرة التي لم تدخل الوجود، فإنه لا يحدث منها حادث محقق إلا وبعده حوادث مقدرة غير متناهية، وكل ما يدخل الوجود منها متناه محصور بين حاصرين، فالمحال هو التسلسل في الأمور الموجودة دون الأمور المقدرة.

والحاصل ـ كما قال التفتازاني في شرح المقاصد(٤/ ٩١): أن الحدوث ينافي نفي الأولية، ولا ينافي نفي الآخرية.

وبهذا تبين فساد ما ذهب إليه ابن تيمية من جواز التسلسل في جانب الماضي مثل جوازه في جانب المستقبل.

(١) **قوله: وإلا...إلخ**: بأن أفضيت إلى نهاية.

(٢) **قوله: لأنه لازم للمحال**: أي لأن كون وجود الحادث الحاضر محالا لازم للمحال.

(٣) **قوله: وهو وجود حوادث لا أول لها**: لو قال بدل هذا: وهو انقضاء حوادث لا أول لها لكان أنسب بالسياق، لأن هذا الكلام مبني على قوله: انقضاء ما لا أول له محال. إلا أن الشارح أراد التنصيص على أن محالية وجود الحادث الحاضر لازم لما جعله المصنف لازما أولى لانتفاء المقدمة الثالثة.

نقيضه كما أشار إليه بقوله: (**فما لا يخلو عن الحوادث حادث؛ و**)بعد ثبوت ذلك، نقول في إثبات حدوث العالم: (**هذا العالم لا يخلو عن الحوادث**) وما لا يخلو الحوادث حادث، (**فهذا العالم حادث، وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الموجد معلومًا بالضرورة**) كما قدمه في صدر الاستدلال، (**وذلك الموجد هو سبحانه المعنيّ**) أي: المقصود (**بالاسم الذي هو الله**)، فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود، المستجمع لجميع صفات الكمال، الذي يستند إليه إيجاد كل موجود. ولهم في مسمى كلمة الجلالة عبارة أخرى: وهي أنه اسم للحقيقة العظمى، والعين القيومية[١] المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه[٢]. وما في الأركان الثلاثة الأولى

---

(١) **قوله: والعين القيومية**: أي الذات القائمة بذاتها والتي يقوم بها ويُوجَد بها كل موجود.

(٢) **قوله: كلمة الجلالة...إلخ**: هذه الصفات الواردة في العبارتين عن مسمى كلمة الجلالة داخلة في مسمى كلمة الجلالة، بمعنى أنها موضوعة للذات الموصوفة بهذه الصفات، وهذه الصفات داخلة في الموضوع له؛ وذلك لأن كلمة الجلالة عَلَمٌ، وكل علم موضوع للذات بكل ذاتياته ومميزاته عما عداه،وإن كان المميزات عرضية. وهذه الصفات من قبيل الذاتيات لله تعالى، لأن الإله لا يكون إلها إلا بها، ومميزات له عما عداه، فكانت داخلة في مسمى كلمة الجلالة. ولا نقول: إن هذه الصفات ذاتيات لله تعالى لأن هذا يقتضي التركيب، كما لا نقول إنها عرضيات له لأن هذا يقتضي الفقر والاستكمال، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وما يقال: من أن هذه الصفات واردة لتعيين المسمى، وتمييزه عما عداه، لا أنها داخلة في مسمى كلمة الجلالة وأن مسماها الذات فقط، فغير صحيح، وذلك لما قلنا من ذات الإله لا تكون إلها إلا بهذه الصفات، فهي من قبيل الذاتيات له، ثم إنها مميزات له تعالى عما عداه، وما هو كذلك داخل في مسمى الأعلام. والله تعالى أعلم.

من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة[١].

المعرفة الحاصة عن طريق الكشف والإلهام

(١) مما يناسب إيراده في هذا المقام أن العقائد الإسلامية ـ بعد أخذها من مصادرها الشرعية والاستدلال عليها بالدلائل العقلية ـ قد يحصل انكشافها بيقين يشبه العلم الضروري بها بطريق الكشف الصحيح، ويغني ذلك عن معرفتها بالدلائل العقلية النظرية الفكرية، وذلك لأن المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف الصحيح من قبيل الذوق وبدائه العقول، يخرج المعلوم بها عن مضيق المعرفة الاستدلالية النظرية إلى ساحة المعرفة الذوقية والشّهُودية.

والكشف الصحيح يحصل عن طريق اجتناب المنهيات وامتثال الأوامر الشرعية وكثرة العبادة والتألُّه، والمواظبة على ذكر الله تعالى، وطرد الغفلة عن الله تعالى عن القلب، والحصول على المراقبة الدائمة لله تعالى في كل الأحوال والأطوار.

وذلك لأنه من المقرر عند معظم علماء أهل السنة أن الإيمان يزيد بكثرة الطاعات وينقص بنقصها وباقتراف المحرمات، فإيمان المواظب على الطاعات لا يزال يزداد حتى يصل إلى مرتبة الكشف والشهود.

ولم نقصد بكلامنا هذا أن الكشف مصدر من مصادر العقائد الإسلامية، أو أنه مصدر من مصادر التشريع مطلقا، فإن هذا لم يقل به أحد من علماء المسلمين.

وإنما قيدنا الكشف بالصحيح، لأن الكشف كالاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، ولا يعتد به ولا يقبل إلا إذا كان موافقا للكتاب والسنة، ولما عليه السواد الأعظم من علماء الأئمة، وهم أهل السنة والجماعة، فالمصدر الصحيح للعقائد الإسلامية هو الكتاب والسنة والإجماع، وما عداها من الاجتهاد والكشف يقاس بها ويعرض عليها، فما وافقها قبل وما لا رد، ومثل الكشف في ذلك الإلهام.

قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]

وقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «كل ما ليس عليه أمرنا فهو رد».

قال الإمام البكي في شرح عقيدة ابن الحاجب (١٦٢-١٦٥): اعلم أن أهل السنة والجماعة =

= كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل (على الله)، واختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة إلى ذلك، أو في لمية ما هنالك.
وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:
الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعني الكتاب والسنة والإجماع.
الثانية: أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية: وهم الأشاعرة والحنفية.
وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي.
وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط، والعقلية والسمعية في غيرهما، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية، إلا في مسألة التكوين ومسألة التقليد.
الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكشفُ والإلهامُ في النهاية. نقله الزبيدي في شرح الإحياء [٢/ ٧٦]، ثم قال البكي: لكن فلتعلم أن الوجدان الإلهامي حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه، ولكن ينبه عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (١٦٦).
وكلام البكي هذا كلام قيم في غاية من النفاسة والتحقيق والإتقان، وقد احتوى على فوائد مهمة نرى أن ننبه عليها:
الأولى: أن الطوائف الثلاث: أهلَ الحديث، وأهلَ النظر العقلي من الأشاعرة والماتريدية، وأهلَ الكشف والوجدان من الصوفية، كلهم من أهل السنة والجماعة، وأن هذا الاسم يشملهم كلهم.
الثانية: أنهم كلهم متفقون في أصول العقائد، وهو ما يجب ويجوز ويستحيل لله تعالى، وإنما يختلفون في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في لميته، وفي بعض المسائل الفرعية من العقيدة، كمسألة التكوين والتقليد.
الثالثة: أن ما اتفق عليه الفرق الثلاث من العقائد هي عقيدة أهل السنة، وأما ما اختلفوا فيه من المسائل المتعلقة بالعقيدة فهي مسائل اجتهادية تحتمل الخطأ والصواب، والخطأُ والصوابُ فيها موزّع على الفرق الثلاث، وليس الصواب محصوراً في واحدة منها كما يحاول أن يظهره بعض المنتسبين إلى إحدى هذه الفرق، ويفرض مذهبه على الآخرين. =

....

= **الرابعة**: أن أهل النظر منهم قد قسموا أصول العقائد باعتبار الاستدلال عليها إلى ثلاثة أقسام:
١ ـ العقائد التي يتوقف عليها ثبوت الشرع وحجية السمع من وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته، والنبوة. وهذه لا تثبت إلا بالعقل، ومحاولة اثباتها بالسمع موجب للدور.
٢ ـ العقائد التي لا تثبت إلا بالسمع يعني مع الاستناد إلى العقل، وهو دلائل ثبوت النبوة، وذلك في العقائد التي يدرك العقل جوازها فقط، وأما ثبوتها فلا يكون إلا بالسمع: كأمور الآخرة من عذاب القبر والحشر والحساب والجنة والنار... إلخ
٣ ـ العقائد التي تثبت بكل من العقل والسمع، فيصح إثباتها بكل من السمع والعقل استقلالا، ومنها وحدانية الله تعالى وسمعه وبصره. وستأتي هذه المسألة مفصلة عن قريب.
الخامسة: أن الكشف والإلهام الَّذَين يحصلان للصوفية إنما يحصلان لهم مؤيِّدَين للدلائل السمعية والعقلية، ومقوِّيَين لما ثبت بهما من العقائد، لا أن الكشف والإلهام مصدران للعقائد تثبت العقائد عن طريقهما، حيث قال: ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والإلهام في النهاية.
وبعد هذه المقدمة نأتي بمجموعة من آيات الكتاب العزيز والأحاديث النبوية تدل على ثبوت الكشف والإلهام لخواص عباد الرحمن، ثم نعقبها بإيراد مجموعة من كلام علماء الأئمة صريحة في أن الإلهام والكشف ليسا من مصادر التشريع في شيء، بل إنهما مصدران للظن في الأمور الغيبية، ولطمأنينة النفس وثلج القلب لأصحابها في الأمور العقدية والشرعية.
قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: ٢٩] أي ما تفرقون به بين الحق والباطل، وقال: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾ [الطلاق: ٢] أي مما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه، وقال: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فأفادت هذه الآيات أن المؤمن إذا اتقى الله، وزكى نفسه وطهر قلبه بامتثال المأمورات واجتناب المنهيات، تنفجر ينابيع الحكمة والمعرفة من قلبه.
عن أبي سعيد الخدري رضِيَ الله عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم قال: «اتقوا فِراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» رواه الترمذي وابن جرير والطبراني في المعجم الكبير، وهو حديث حسن كما قال الحافظان نور الدين الهيثمي وجلال الدين السيوطي. =

= وهذا الحديث أصل في الكشف الذي يقع لكثير من الأولياء، تجد الواحد منهم يكاشف الشخص بما حصل عنه في غيبته كأنه كان حاضرا عنده، ويكاشفه بما في قلبه من العزائم والخواطر.

وقد كنا نجد مكاشفة القلوب والاطلاع على الأعمال والأحوال أمرا شبيها بالعادة المطردة في شيخنا المربي العظيم والمحقق الكبير الشيخ محمد العربكندي.

وعن أنس رضِيَ الله عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم لقي رجلا يقال له: حارثة في بعض سكك المدينة، فقال:« كيف أصبحت يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمنا حقا، قال: « إن لكل قول حقيقة فما حقيقة إيمانك؟» فقال: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرتُ ليلي، وأظمأتُ نهاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أسمع عواء أهل النار، فقال له:« مؤمن نوَّرَ اللهُ تعالى قلبه». وفي رواية: «عرفت فالزم، مؤمن نور الله تعالى قلبه» رواه البزار في مسنده والبيهقي في شعب الإيمان، وله طرق عند ابن المبارك في الزهد، وعبد الرزاق في التفسير، والطبراني في المعجم.

فانظر إلى قول حارثة رضِيَ الله عنه: «كأنى أنظر إلى عرش ربي...» وإشارته إلى أن ذلك هو أثر العزوف عن الدنيا وقيام الليل وصيام النهار، وإلى إقرار النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم له على ذلك، وهذا ما قصده الصوفية بالكشف في العقائد، فقد قالوا: إن الكشف عبارة عن رِقَّةِ الحِجاب بين المؤمن وما آمن به. وهذا ما يفيده قول حارثة: كأني أنظر...إلخ

وبعد هذا نورد نبذة من كلام علماء الأمة وأئمتها في مدى حجية الإلهام:

قال النسفي في عقائده: أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل... والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق.

وقال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع: الإلهام إيقاع شيء في القلب يثلج (أي يطمئن) له الصدر، يخص به الله تعالى بعض أصفيائه، وليس بحجة لعدم ثقة من ليس بمعصوم بخواطره، لأنه لا يؤمن دسيسة الشيطان فيها، خلافا لبعض الصوفية في قوله: إنه حجة في حقه. أما المعصوم كالنبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي. انتهى مع شرح المحلي [٢/ ٣٥٦].

....

= وقال الزركشي في «البحر المحيط» [٤/ ٤٠١]: قال أبو علي التميمي في كتاب «التذكرة في أصول الدين»: ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطرارا للعباد على سبيل الإلهام بحكم وعد الله تعالى بشرط التقوى، واحتج بقوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: ٢٩] أي ما تفرقون به بين الحق والباطل ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾ [الطلاق: ٢] أي مخرجا عن كل ما التبس على الناس وجه الحكم فيه ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨]، فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أنفسهم وسَلِمت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات وامتثال المأمورات إذ خبره صدق، ووعده حق، فتزكية النفس تُعِدُّ القلب لحصول المعارف فيه بطريق الإلهام بحكم وعد الله تعالى، وذلك كإعداده بإحضار المقدمتين فيه مع التفطن لوجوه لزوم النتيجة عقب النظر.

وقال في «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» [٢/ ١٦٠]: قال ابن السمعاني: وإنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله ذلك بعبده بلطفه كرامة له، ونقول في التمييز بين الحق والباطل من ذلك: إن كل ما استقام على شرع النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم ولم يكن في الكتاب والسنة ما يرده فهو مقبول، وما لا فهو مردود، ويكون من تسويلات النفس، على أنه لا ننكر زيادة نور من الله تعالى كرامة للعبد وزيادة نظر. فأما أنه يرجع إلى قلبه في جميع الأمور كلها فقول لا نعرفه.

ثم قال الزركشي: قلت: وممن أثبته الإمام شهاب الدين السهروردي قال في بعض أماليه: هو علوم تحدث في النفوس المطمئنة الزكية، وفي الحديث «إن من أمتي مُحدَّثِين مُكلَّمِين وإن عمرَ منهم»، وقال تعالى: ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ أخبر أن النفوس ملهمة، فالنفسُ الملهَمة علوما لدنية هي التي تبدلت صفتها واطمأنت بعد أن كانت أمارة، ثم نبه على أمر حسن يرتفع به الخلاف فقال: وهذا النوع لا تتعلق به المصالح العامة من عالم الملك والشهادة، بل تختص فائدته بصاحبه. دون غيره، إذ لم يكن له ثمرة السراية على طريق العموم، وإن كانت له فائدة تتعلق بالاعتبار على وجه خاص. انتهى.

وبعد إيراد ما تقدم من كلام علماء الأمة في مدى حجية الإلهام ننقل نتفا من كلام عَلَمٍ من أعلام التصوف من المتأخرين، وهو الإمام الرباني الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي في بيان المعرفة الكشفية، وبيان أنه لا اعتداد بالمعرفة الكشفية إلا إذا وافقت الكتاب والسنة والعقائد المقررة عند أهل السنة. قال في مكتوباته:

....

= المقصود من سلوك طريق الصوفية تحصيل ازدياد اليقين بالمعتقدات الشرعية حتى تخرج من مضيق الاستدلال إلى فضاء الكشف، ومن الإجمال إلى التفصيل.
والمقصود منه أيضا تحصيل اليسر في أداء الأحكام الفقهية، وإزالة العسر الذي يحصل من جهة النفس الأمارة. ويقين هذا الفقير أن طريق الصوفية خادم للعلوم الشرعية، لا أنه أمر مباين له، وقد حققت هذا في كتبي ورسائلي. [١/ ١٨٢].
وقال: وبالجملة إن ما هو القطعي الحقيق بالاعتماد هو الكتاب والسنة، فإنهما ثبتا بالوحي القطعي، وتقررا بنزول الملَك. واجماعُ العلماء واجتهادُ المجتهدين يعنى القياس راجعان إلى هذين الأصلين، وما وراء هذه الأصول الأربعة كائنا ما كان إن كان موافقا لواحد من هذه الأصول فهو مقبول، وإلا فلا، وإن كان من علوم الصوفية ومعارفهم البهية، ومن الإلهام ومن الكشوف السنية، فإن الوَجْد والحال لا يشترى هنا بنصف شعيرة ما لم يوزن بميزان الشريعة، والإلهام والكشوف لا يقبل على نصف دانق ما لم يجرب بمِحَكِّ الكتاب والسنة.
والمقصود من سلوك طريق التصوف حصول ازدياد اليقين بحقيقة المعتقدات الشرعية الذي هو حقيقة الإيمان، وحصول اليسر في أداء الأحكام الشرعية لا أمر آخر [١/ ١٩٠].
وقال: إن كلًّا من الشريعة والحقيقة عين الآخر لا تمايز بينهما في الحقيقة غير الإجمال والتفصيل، والاستدلال والكشف، والتعمّل وزواله، فإن الأحكام والعلوم التي صارت معلومة بموجَب بيان الشريعة الغراء تنكشف تلك العلوم والأحكام بعينها بعد التحقق بحقيقة عين اليقين، وتخرج من الغيبة إلى الشهادة، ويرتفع تجشم الكسب وتمحل العمل من البين.
وعلامةُ الوصول إلى مرتبة حق اليقين مطابقةُ علوم ذلك المقام ومعارفه بعلوم الشريعة ومعارفها، فلو بقيت المخالفة مقدار شعرة فهو دليل على عدم الوصول إلى حقيقة الحقائق [١/ ٩٥].
وقال: الحق في جانب العلماء أهل الحق ـ شكر الله سعهم، فإن علوم العلماء مقتبسة من مشكاة النبوة على صاحبها الصلاةُ والسلامُ والتحيةُ المؤيد بالوحي القطعي، ومستند معارف الصوفية الكشف والإلهام اللذان للخطأ سبيل فيهما.
وعلامة صحة الكشف والإلهام مطابقتهما بعلوم أهل السنة والجماعة، فإن وقعت المخالفة ولو مقدار شعرة فخارج عن دائرة الصواب. هذا هو العلم الصحيح، والحق الصريح، فماذا بعد الحق إلا الضلال. =

= رزقنا الله تعالى وإياكم الاستقامة على متابعة سيد المرسلين ظاهرا وباطنا عملا واعتقادا، عليه وعلى آله من الصلاة أكملها ومن التسليمات أفضلها. والسلام عليكم وعلى من اتبع الهدى [١/١١٦].

وقال: اعلم ـ أرشدك الله، وألهمك سواء الطريق ـ أن من جملة ضروريات الطريق للسالك الاعتقاد الصحيح الذي استنبطه علماء أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وآثار السلف. وحملُ الكتاب والسنة على المعاني التي فَهِمَها جمهورُ أهل الحق يعني علماء أهل السنة والجماعة منهما أيضا ضروري، فإن ظهر فرَضًا بطريق الكشف والإلهام ما يخالف تلك المعاني المفهومة ينبغي أن لا يعتبره، وأن يستعيذ منه، مثل الآيات والأحاديث التي يفهم من ظواهرها التوحيد الوجودي، وكذلك الإحاطة والسريان والقرب والمعية الذاتية، ولم يفهم علماء أهل الحق من تلك الآيات والأحاديث هذه المعاني.

وبالجملة ينبغي أن يجعل المعاني التي كانت مفهومة لعلماء أهل الحق مصداق الكشف، وأن لا يجعل مِحَكّ الإلهام غيرها، فإن المعاني المخالفة للمعاني المفهومة لهم ساقطة عن حيز الاعتبار، لأن كل مبتدع ضال يزعم أن مقتدى معتقداته ومأخذها الكتاب والسنة، فإنه يفهم منهما بحسب أفهامه الركيكة معاني غير مطابقة. يُضل به كثيرا ويهدي به كثيرا.

وإنما قلت: إن المعتبر هو المعاني المفهومة لعلماء أهل الحق وأن ما سواها مما يخالفها غير معتبرة بناء على أنهم أخذوا تلك المعاني من تتبع آثار الصحابة والسلف الصالحين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، واقتبسوها من أنوار نجوم هدايتهم، ولهذا صارت النجاة الأبدية مخصوصة بهم، والفلاح السرمدي نصيبا لهم. أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون(١/ ٣١١) هذا كلام هذا الإمام العظيم، فانظر ما أسده وما أقومه.

مسألة وحدة الوجود وبيان أقسامها

ومما يناسب إيراده في هذا المقام الكلام على وحدة الوجود وبيان أقسامها، فنقول وبالله التوفيق:

كثيرٌ من الكتاب المتكلمين من أهل العلم يتحدثون عن وحدة الوجود على أنها قضية موجبة لكفر المنسوبين إليها، ويعممون هذا الحكم على كل من عرف بأنه من أهل وحدة الوجود، =

= وهذا الحكم والتعميم المذكوران خطأ فاحش ناشئ عن عدم معرفة حقيقة وحدة الوجود وعدم معرفة أقسامها.

ومن أجل رد الأمر إلى نصابه ووضعه في مجراه لابد أن نقسم وحدة الوجود إلى أقسامها، وهي ثلاثة:

القسم الأول: ما نسميه بوحدة الوجود العلمية، وهي أن يعتقد الإنسان أن الوجود الحقيقي والوجود الواجب إنما هو لله تعالى، وأن وجود ما سواه ظل لوجودة تعالى وأثر عنه تعالى، وهذه هي عقيدة كل المسلمين، وإنما تعرضنا لها لأننا نرى بعض من يريد أن يشرح وحدة الوجود يشرحها بهذا الوجه.

القسم الثاني: وحدة الوجود الصوفية: وهي حالة تعرض للإنسان من غلبة تولهه بالله سبحانه وتعالى وشدة تعلقه به، وغلبة استيلاء الشعور بعظمته سبحانه وتعالى وكبريائه على قلبه وحسه، فيرى كأن ما عداه عدم محض وفان، أي يغلب عليه هذا الوهم والخيال، ومع ذلك يبقى معتقداً لوجود ما عداه سبحانه وتعالى، ويبقى متقيداً بالشريعة، وقد يسكر بشراب هذا الوهم والخيال ويتفلت من الشريعة، وتصدر عنه أمور ربما تكون مخالفة للشرع، لكنه لكونه سكران مغلوبا على أمره لا يؤاخذ بها.

فوحدة الوجود الصوفية ليست عقيدة ولا علما، وإنما هي حالة قاهرة غير اختيارية، وانبهار يعرض للسالك مما ذكرناه ثم يزول، والدليل على ذلك أن الصوفية عدوها من المقامات التي يمر بها السالك في أثناء سيره، ثم يتجاوزها إلى ما بعدها من المقامات، وليست العقيدة حالة طارئة ولا أمرا مرحليا.

ولقد أحسن الإمام أحمد السرهندي بتسميته لهذا المقام الصوفي بوحدة الشهود، وحكمِه على تسميتها بوحدة الوجود بالخطأ.

القسم الثالث: وحدة الوجود الفلسفية، وهي إما الاعتقاد أن الموجودات كلها الله على سبيل حلول الله تعالى فيها واتحاده بها، أو إنكار الموجودات ما عدا الله سبحانه وتعالى، فتكون إنكاراً للمكلَّف والأنبياء والشرائع والحشر والجنة .. إلخ، وكلاهما كفر، وأجمع علماء الإسلام كافة على أن القول بوحدة الوجود بهذا المعنى كفر وخروج عن الملة كائنا القائل بها من كان، سواء كان فيلسوفا أو متصوفا متفلسفا. والله تعالى أعلم.

الأصل الثاني:
أنه تعالى قديم لا أول له

(**الأصل الثاني: أنه**) أي: أن الباري (**تعالى قديم. لا أوّل له**[1]، أي: لم يسبق

---

(١) **حكم إطلاق الصانع، والقديم، والذات، ونحوها على الله تعالى**

قوله: أن الباري تعالى قديم لا أول له: مما ينبغي التنبيه عليه أنه لا يجوز إطلاق اسم الصانع والقديم والذات عليه تعالى على وجه التسمية بها، لعدم ورود نص صحيح بإطلاقها عليه تعالى بهذا الوجه، وأما إطلاق المتكلمين لها ولنحوها كالأزلي والأبدي على الباري تعالى فليس على وجه تسميته تعالى بها، وهذا هو الذي يحتاج إلى التوقيف والإذن الشرعي، وإنما إطلاقهم لها عليه تعالى بمعنى اتصافه تعالى بمعناها، فيقولون: الله قديم، بمعنى لا ابتداء لوجوده، وليس هذا من باب التسمية بهذه الأسماء، بل هو من قبيل إطلاق الكلي على بعض ما صدق عليه، كما نقول: زيد إنسان، فإنك لم تقصد أنه مسمى بلفظ إنسان، وإنما تقصد أنه متصف بمعنى هذا اللفظ، وأنه من أفراد الإنسان، لكن معظم هذه الأسماء الكلية المطلقة عليه تعالى منحصرة في هذا الفرد، ولا يوجد لها فرد آخر، بخلاف إنسان ونحوه. وإطلاق الاسم عليه تعالى بهذا المعنى لا يحتاج إلى التوقيف والإذن من الشارع، كما أن إطلاق الشارع للاسم عليه تعالى بهذا المعنى لا يكون إذناً في الإطلاق على وجه التسمية، وذلك كإطلاق الخادع في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وإطلاق الرفيق في قوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «إن الله رفيق يحب الرفق»، فإن هذا من الإطلاق بمعنى اتصافه تعالى بمعنى الاسم، وليس على وجه التسمية به أفاده المحقق البياضي في إشارات المرام ص١٥٠.

وقد ادعى بعض العلماء التوقيف في القديم والصانع.

أما القديم فقد ورد ذكره في بعض الأخبار التي ذكرت فيها الأسماء الحسنى.

روى الخبر البيهقي في كتاب «الأسماء والصفات» ص٧ والزبيدي في شرح الإحياء (٢/ ٢١) بسنديهما مرفوعاً من طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب السختياني، قال البيهقي: تفرد =

= بهذه الرواية عبد العزيز بن الحصين بن الترجمان، وهو ضعيف الحديث عند أهل النقل، ضعفه يحيى بن معين، ومحمد بن إسماعيل البخاري انتهى. فالحديث ضعيف، والحديث الضعيف لا يعمل به في الأحكام، وتسميته تعالى باسمٍ حُكْمٌ من الأحكام لا يجوز إلا بتوقيف صحيح عن الشارع.

وأما الصانع فقد استدلوا على جواز تسمية الله تعالى به بقوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ﴾ [النمل: ٨٨] وقوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «إن الله عزَّ وجَل صنع كل صانع وصنعته» رواه البيهقي في «الأسماء والصفات» ص٣٦ والبخاري في خلق أفعال العباد. وهذا الاستدلال إنما يصح على قول من قال باكتفاء ورود مأخذ الاشتقاق في التسمية بالاسم المشتق، وهو قول مرجوح، وبما رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء عن أبي هريرة رضِيَ الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «لا يقولن أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم في الدعاء، فإن الله صانعُ ما شاء لا مُكْرِهَ له»، لكن الظاهر أن إطلاق الصانع هنا عليه تعالى كإطلاق الرفيق في الحديث المتقدم ليس على وجه التسمية، بل على معنى اتصافه تعالى بمعناه، ويدل عليه بيانه بقوله: «لا مكره له».

قال علي القاري في شرح الفقه الأكبر عند الكلام على قول الإمام: «والقرآن غير مخلوق»: أما القديم فليس من الأسماء الحسنى وإن أطلقه عليه علماء الكلام، مع أنه أنكره كثير من السلف الكرام، وبعض من الخلف الفخام، ومنهم ابن حزم ذهاباً إلى الجزم بأن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره.

فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا حديث للجديد، لا القدم الذي لم يسبقه العدم، ففي التنزيل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]. قيل: وهو الذي يبقى إلى حين وجود الثاني، فإن وجد الجديد فالأول: قديم، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١] أي متقدم في الزمان.

ثم مما لا ريب فيه أنه إذا كان مستعملاً بمعنى المتقدم فمن تقدم على الحوادث كلها فهو أحق بالتقدم من غيره، لكن أسماء الله تعالى هي الأسماء الحسنى التي تدل على خصوص ما يمدح به، والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها، فلا يكون من الأسماء الحسنى، وجاء الشرع باسمه الأول، وهو أحسن من القديم، لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له، بخلاف القديم، إلا أنه لما كان الله تعالى هو الفرد الأكمل في معنى القديم =

وجودَه عدمُه)، وهذا التفسير للقديم ينبه على أن القدم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح، لا بمعنى تطاول الزمان، فإن ذلك وصف للمحدثات، كما في قوله تعالى: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٢٩].

= المتناول للأول فأطلقه المتكلمون عليه، فتأمل. انتهى ومثله في شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ١٧٣).

أقول: إطلاق المتكلمين للقديم عليه تعالى ليس بمعناه اللغوي المذكور، كما يدل عليه كلام علي القاري وابن أبي العز، بل بالمعنى الذي اصطلحوا عليه، وهو ما لا ابتداء لوجوده، والذي لم يسبق وجودَه العدمُ، لكنه لا يخلو عن إيهام المعنى اللغوي وهو العتيق، فمن أجل ذلك نقول: لا يجوز تسمية الله تعالى به حتى على القول بالاشتقاق، لأن من شروط جواز الإطلاق عند القائلين به أن لا يوهم اللفظ المطلق عليه تعالى نقصاً في حقه تعالى، والقديم يوهمه، والشرط الثاني عندهم: أن يصح اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ، والشرط الثالث: أن يكون اللفظ مشعراً بالجلال.

فهذه ثلاثة شروط لإطلاق الأسماء التي ليس فيها توقيف عن الشارع عند العلماء الذين لم يشترطوا في إطلاق الأسماء عليه تعالى التوقيف. وهو ما يسمى بمذهب الاشتقاق.

وهم قلة من العلماء منهم الغزالي والباقلاني، والراجح هو القول بالتوقيف.

وأما إطلاق لفظ الذات عليه تعالى هل يجوز أم لا؟ فنقول:

قال الإمام محمد أنور الكشميري في فيض الباري شرح صحيح البخاري (٤/ ٥١٧): «قد تردد بعضهم في إطلاق الذات على الله تعالى لكونه مؤنث ذو. فأزاحه المصنف (البخاري)، وجوزه، سواء قلت: إنها مؤنث ذو، أو قلت: إنها اسم مستقل، وعلى الأول تكون منسلخة عن معنى التأنيث. انتهى. أقول: الذات عند ما تطلق على الله تعالى أو على غيره لم يقصد أحد بها مؤنث ذو بمعنى صاحب أو معنى الذي، وإنما يقصدون بها مقابل الصفات والأعراض، أو معنى النفس والعين، كما تقول: جاء زيد ذاته أي نفسه، ومن أجل ذلك طولوا تاءَه في الكتابة. وهذان المعنيان معنيان مولدان للفظ الذات شاع استعمالهما على ألسنة العلماء، ومن أجل أن المعنى الأخير مولد لم يعد النحاة لفظ ذات بهذا المعنى من ألفاظ التأكيد المعنوي كالنفس والعين، مع أنه بمعناهما.

وليس القدم معنى زائدا على الذات،[١] قال حجة الإسلام في «الاقتصاد»: «ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى إثبات موجود ونفي عدم سابق[٢]، فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم، فيلزمك أن تقول: ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه، ويتسلسل إلى غير نهاية» انتهى.

واستَدَلّ على إثبات صفة القديم بقوله: (**لأنه لو كان حادثا افتقر إلى محدث، فينتقل الكلام إلى ذلك المحدِث، فإن كان قديما فهو المراد بالله**) أي: فهو مسمى كلمة الجلالة، (**وإلا**) أي: وإن لم يكن قديما كان حادثا، و(**نقلنا الكلام إلى محدثه، وهكذا، فإن تسلسل**[٣]) لا إلى نهاية (**لزم عدم حصول حادث**

---

(١) **قوله: وليس القدم معنى زائدا على الذات**: وكذا في حق صفاته، وإلا لزم التسلسل في القدم بالنسبة إليها أيضا، بل التحقيق أن الله تعالى قديم بصفاته كما أنه موجود بصفاته، وأنه ليس هناك قدمان قدم للذات وقدم للصفات، كما أنه ليس هناك وجودان وجود للذات ووجود للصفات. لأن صفاته الذاتية بمنزلة الذاتيات من ذاته تعالى وفي مرتبة الوجود منه تعالى، وليست من العوارض وفي مرتبة متأخرة عن وجوده تعالى. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: ليس تحت لفظ القديم...إلخ**: ظاهره أن القدم من الصفات السلبية كما هو المشهور، وإذا جعلناه عبارة عن الوجود المستمر في جانب الماضي كان صفة نفسية كالوجود. قال البكي (**٣٩٥**): اعلم أن الأشاعرة اختلفوا في صفة القدم، فنقل عن الشيخ أنها من صفات المعاني، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب. وقيل من الصفات النفسية، وإليه رجع الشيخ، والحق أنها من الصفات السلبية، فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية، إذ السلب داخل في مفهومه، إذ القدم هو عدم سبق العدم على الوجود. (إتحاف**٢/ ٩٥**). فالغزالي في كلامه هذا ذاهب إلى القول الأخير راد على من ذهب إلى أنه من صفات المعاني، ومن ذهب إلى أنه صفة نفسية.

(٣) **قوله: فإن تسلسل...إلخ**: من دلائل بطلان التسلسل: أنا نفرض كل فرد من أفراد السلسلة حادثا، لأنا نقول: إن الحوادث إذا لم تنته إلى القديم لزم التسلسل، ومعنى حدوثه أنه مسبوق بالعدم، فتكون كل من الأفراد مسبوقة بالعدم، فتكون مجموع السلسلة مسبوقة بالعدم، وهذا ينافي المعنى المفروض في التسلسل، وهو وجود ما لا نهاية له أي: هو معنى عدم سبق المجموع بالعدم.

منها[١] أصلا)، كما ذكرناه في الأصل السابق من أن المحال الذي هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر[٢]، وهو خلاف المعلوم ضرورة، بل اللزوم هنا (**بأولى**) أي: بطريق هو أولى (**مما ذكرناه**) أي: من الطريق الذي ذكرناه (**في**) استلزام (**حوادثُ لا أوّل لها**) استحالةَ وجود الحادث الحاضر، (**لأن هذا الترتيب عِلِّيّ**)[٣] أي: ترتيب معلول على علة، فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها (**غير أن إيجاد كل للآخر**) الذي يليه (**بالاختيار**) كما ينبه عليه قولهم: افتقر إلى محدِث،[٤] وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا: عِلِّيّ ليس على طريقة الفلاسفة، وهي أن العلة توجب المعلول،[٥] (**وذلك**) الطريق المذكور في حوادث لا أول لها (**لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث**) في الوجود، دون تعرّض لكون كل منها علة لوجود ما يليه، (**لكن حصول الحوادث ثابت**) ضرورةٌ بالحس والعقل[٦]، (**فيجب أن ينتهي**) حصولها في

---

(١) **قوله: لزم عدم حصول حادث منها**: أي من الحوادث الداخل فيها الآلهة المفروضة الحدوث، وليس المراد من الآلهة لقوله الآتي: لكن حصول الحوادث ثابت، فإن هذا الاستثناء إنما يصح إذا أريد بمنها من الحوادث.

(٢) **قوله: يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر**: لما تقدم من أن وجود كل حادث مشروط بانتهاء ما قبله من الحوادث، وانتهاء ما لا يتناهى محال، فوجود كل حادث من الحوادث محال على تقدير التسلسل.

(٣) **قوله: لأن هذا الترتيب عِلِّيٌّ**: يعني فيكون توقف وجود كل واحد من أفراد السلسلة على ما قبله من جهتين من جهة انتهائه لأنه ما لم ينته ما قبله لا تأتي النوبة إليه، ومن جهة وجوده لكونه علة لوجوده. وأما فيما يفرض فيه مجرد الترتب فتوقف وجود كل واحد على ما قبله من جهة انتهائه فقط.

(٤) **قوله: افتقر إلى محدث**: حيث عبر بالمحدث المشعر بالاختيار، ولم يعبر بالعلة.

(٥) **قوله: وهي أن العلة توجب المعلول**: فالعلة على هذا موجبة بالذات لا فاعلة بالاختيار، والمفروض هنا تسلسل الآلهة المختارة.

(٦) **قوله: بالحس والعقل**: يعني بالحس فيما يحس من الحوادث، وبالعقل فيما لا يحس منها.

الوجود **(إلى موجد لا أول له؛ ولا يراد بالاسم الذي هو الله إلا ذاك)** الموجد الذي لا أول له **(تعالى وتقدّس عن كل نقيصة)** سبحانه

قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى في «الإرشاد»: فإن قيل: في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا أول لها، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات، وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها؛ أي: وقد تبين بطلانه؟ قلنا: هذا زلل ممن ظنه، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا، وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود فهو وقته[١]، والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك[٢] وتعاقب الجديدين، فإذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر، إذ لم يتعلق[٣] أحدهما بالثاني في قضية عقلية، ولو افتقر كل موجود إلى وقت وقدرت الأوقات موجودة لافتقرت تلك الأوقات إلى أوقات أخر، وذلك يجرّ إلى جهالات لا ينتحلها عاقل؛ فالباري سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده

(١) **قوله: وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود...إلخ**: المراد بالموجود الأول الموجود الذي يعتبر وقتا للموجود الآخر، فالضمير الأول من قوله: فهو وقته راجع إلى الموجود الأول، والضمير الثاني راجع إلى الثاني.

(٢) **قوله: عن حركات الفلك**: الأولى إسقاطه والاقتصار على قوله: عن تعاقب الجديدين أي الليل والنهار، وذلك لأن كون الزمان عبارة عن حركة الفلك قول للفلاسفة، وأما المعنى العرفي المستمر في عادات الناس أن يعبروا بالزمان عنه فهو تعاقب الجديدين ومرور الليالي والأيام، ولكن تعاقب الجديدين لكونه تابعا لحركات الفلك أضاف إمام الحرمين حركات الفلك إلى المعنى العرفي للزمان. وأما المعنى الذي ذكره إمام الحرمين أولا فهو قول لبعض الأشاعرة.

(٣) **قوله: إذ لم يتعلق...إلخ**: كذا في مجموعة من النسخ، والظاهر إذا بدل إذ، إلا أن تكون إذ ظرفية، وفي «الإرشاد» إذا، وكذلك في النسخة المخطوطة من مخطوطات مكتبة يوسف أغا بقونيا. وفى الإتحاف: أما إذا تعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية كالحادث يقتضي وجوده وجود محدث له فمن شرط وجوده أن يقارنه ذلك الموجود.

وصفاته، لا يقارنه حادث. انتهى كلام «الإرشاد[1]».

---

(١) **الكلام على حقيقة الزمان:**

قوله: انتهى كلام الإرشاد: هذا الذي ذكره إمام الحرمين قد زاده وضوحا ابن التلمساني في «شرح اللمع» لإمام الحرمين، فقال ما نصه:

فإن قيل: القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة لا نهاية لها، إذ لا يعقل استمرار وجود وبقائه إلا بزمان، وأنتم لا تقولون به؟

قلنا: الزمان يطلق باعتبارات ثلاثة وكلها منتفية بالنسبة إلى الباري تعالى:

الأول: الإطلاق العرفي وهو مرور الليالي والأيام، وذلك تابع لحركات الفلك، وقد أقمنا الدليل على حدوث العالم، فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله، ولا شيء معه.

الثاني: ما اصطلح عليه المتكلمون، وهو مقارنة متجدد لمتجدد توقيتا للمجهول بالمعلوم، وذلك يختلف بالنسبة إلى السامع، فتقول: ولد النبي صلى الله تعالى عليه وآله سلم عام الفيل، فتجعله وقتا لمولده صلى الله تعالى عليه وآله سلم، وزمانا له لمن يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده ﷺ، وتقول: عام الفيل مولد النبي صلى الله تعالى عليه وآله سلم، فتوقته بمولده ﷺ لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل، فهو أمر فرضي (يعني يفترض المتكلم أحد الحادثين زمانا للحادث الآخر، أو مراده أنه أمر وهمي يفترضه العقل ويقدره على ما سيأتي تفصيله)، وذلك لا يتحقق في الأزل، أو لا يتجدد في الأزل.

ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك، (أي مقداره) وهو تابع لحركات الأفلاك، فلا يكون أزليا، فبأي معنى فسر الزمان لا يكون أزليا. انتهى. من إتحاف السادة المتقين: [٢؛٩٦]

ومما ينبغي التنبيه عليه أن قول إمام الحرمين: إن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا حيث جعل الوقت عبارة عن الموجود المقارن لموجود آخر، وكذلك ما نسبه ابن التلمساني للمتكلمين من أن الزمان عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد حيث جعل الزمان عبارة عن نفس المقارنة كلا هذين القولين مخالف لما هو المشهور من مذهب الأشاعرة من أن الزمان أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه، ويتصوره ظرفا للحوادث، ولتقدم بعضها على بعض وتأخرها عنه، ولا سبيل إلى فهمه وتعيينه إلا باعتبار الحوادث التي جعلت أعلاما له، فالحوادث يمكن أن يجعل كل منها دالا عليه باعتبار وقوعها فيه، فالزمان على هذا القول ليس عبارة عن الموجودات المقارنة =

= لموجود آخر التي يقدر بها ذلك الموجود الآخر، ولا عبارة عن نفس المقارنة بل هو عبارة عن أمر موهوم ينتزعه الوهم من المقارنة والتقدم والتأخر ويعتبره ظرفا للموجودات ولتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه.

فإما أن يقال: مقصود إمام الحرمين وابن التلمساني أن الزمان أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه، ولا سبيل إلى فهمه وتعينه إلا باعتبار الحوادث التي جعلت أعلاما له وباعتبار مقارنة بعضها لبعض وتقدم البعض وتأخره عن البعض الآخر، فيكون هذان التعريفان موافقين لما هو المشهور من مذهب الأشاعرة.

أو يقال: ما ذكره إمام الحرمين وابن التلمساني مذهبان آخران لبعض الأشاعرة، وقد جعل ابن سينا في «الشفاء» ما ذكره إمام الحرمين مقابلا لمذهب كون الزمان أمرا وهميا، وقال: إن أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجودا؛ ويدل على أن مراد التلمساني بقوله: هو مقارنة متجدد لمتجدد، ما هو المشهور من مذهب الأشاعرة قوله أخيرا: «فهو أمر فرضي، وذلك لا يتحقق في الأزل، أو لا يتجدد في الأزل»، فإن الذي هو فرضي هو ذلك الأمر الموهوم يفرضه الوهم وينتزعه من مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه، وأما نفس المقارنة والتقدم والتأخر فليس أمرا مفروضا موهوما بل هو أمر متحقق منتزع عنه ذلك الأمر الموهوم.

والصحيح من هذه الأقوال ما هو المشهور من مذهب الأشاعرة، لأن أهل اللغة لا يقصدون بالزمان إلا الأمر الذي وقعت فيه الحوادث مقارنة أو متقدما بعضها على بعض، ولا يقصدون به أحد الحادثين المتقارنين أو المتقدم بعضها على بعض كما لا يقصدون بالزمان نفس مقارنة أحد الحادثين للحادث الآخر ولا تقدمه عليه ولا تأخره عنه، وذلك أنك حينما تقول: جئت وقت طلوع الشمس لا تقصد جعل طلوع الشمس وقتا للمجيء، كما لا تقصد جعل مقارنة المجيء لطلوع الشمس وقتا له، وإنما تقصد بالوقت شيئا آخر يكون ظرفا للمجيء وللطلوع، وهو أمر انتزعه عقلك من مقارنتهما. والله تعالى أعلم.

قال الزبيدي: قال شيخ مشايخنا في «إملائه»: اعلم أن القديم أخص من الأزلي لأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا، فكل قديم أزلي ولا عكس، ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال، بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجودها. إتحاف: [٢/ ٩٧] والصواب أن يقول بدل قوله: «والأزلي ما لا ابتداء لوجوده»: «ما لا ابتداء له»، لأن قوله: وجوديا كان أو عدميا، يأبى قوله لوجوده؛ أي يأبى التعبير بالوجود في تعريف الأزلي.

الأصل الثالث:
أن الله تعالى أَبَديٌّ ليس لوجوده آخر

(**الأصل الثالث**)في البقاء: وهو (**أن الله تعالى أبدي ليس لوجوده آخر أي: يستحيل أن يلحقه عدم**)، لأنه قد ثبت قدمه تعالى، وما ثبت قدمه استحال عدمه، (**لأنه لو جاز عدمه**) لاحتاج انعدامه بعد وجوده إلى علة، لما مر من استحالة الترجح بلا مرجح[١](**فإما**) أن ينعدم (**بنفسه**[٢]) بأن يكون انعدامه أثرا لقدرته (**أو**) ينعدم (**بمعدم يضادّه**) فيمتنع وجوده معه؛[٣] وسكت عن المثل والخلاف[٤] لأنه لا يتوهم صلاحيتهما لعلية انعدام المثل والخلاف؛[٥](**والأول**) وهو انعدامه

(١) **قوله: لما مر من استحالة الترجح بلا مرجح**: المقصود هنا ترجح عدم الموجود على وجوده بلا مرجح للعدم على الوجود، كما أن ترجح وجود المعدوم على عدمه بلا مرجح لوجوده محال.

(٢) **قوله: بنفسه**: المتبادر منه معنى بدون سبب، ولكون هذا المعنى مخالفا لما سيأتي في كلام المصنف من قوله: استحال أن تؤثر عدمها، وداخلا في الترجح بلا مرجح، فسره الشارح بقوله: بأن يكون انعدامه أثرا لقدرته.

(٣) **قوله: فيمتنع وجوده معه**: الضمير في وجوده لله وفي معه للمضادّ لأن الكلام على انعدامه تعالى، والكلام تفريع على قوله: يضادّه، لأن الضدين هما الأمران اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان، وأما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان؛ ولأن الكلام في الوجود فقط أي عدم اجتماع الإله مع ضده في الوجود فقط اكتفى بذكر الضد عن ذكر النقيض.

(٤) **قوله: وسكت عن المثل والخلاف**: المثل هو الموافق للآخر في الصفات مع المخالفة في الذات، والخلاف هو المخالف للآخر في الذات والصفات.

(٥) **قوله: لأنه لا يتوهم صلاحيتها...إلخ**: وذلك لأن وجود المثل لا يكون سببا لانعدام مثله، ولا وجود الخلاف سببا لانعدام خلافه بخلاف الضد، فإن وجوده سبب لانعدام ضده.

بنفسه (**باطل، لأنه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت إليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده إلى غيره، فيلزم أن يكون**) وجوده له (**من نفسه**[١]) أي: اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما؛ (**فإذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته**) المقدّسة (**استحال أن تؤثر**) ذاته (**عدمها، لأن ما بالذات**) أي: ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما (**لا يتخلف عنها**)؛[٢] وقد تختصر العبارة عن ذلك، فيقال: لأن واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال[٣]، فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه، (**وكذا الثاني**) وهو انعدامه بمعدم يضاده باطل أيضا، (**لأن ذلك الضد المقتضي نفيه إما قديم أو حادث، لا يجوز الأوّل**) وهو كونه قديما (**وإلا**) لو جاز كون ذلك الضد قديما (**لم يوجد معه**) أي: لزم انتفاء وجود الباري سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (**من الابتداء أصلا، لأن التضاد يمنع الاجتماع**) بين الشيئين اللذين اتصفا به، (**وقد ثبت وجوده تعالى**) أزلا، (**ومُحَالٌ وجوده في القدم ومعه ضده**)، لما مر آنفا من أن التضاد يمنع الاجتماع، (**ولا**) يجوز (**الثاني**) أيضا وهو كون ذلك الضد حادثا، (**إذ ليس الحادث في مضادّته**) أي: باعتبار مضادته (**للقديم بحيث يقطع**) أي: الحادث (**وُجودَهُ**) أي: وجود ضده القديم (**بأولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع**) أي: القديم (**وجوده**) أي: وجود ضده الحادث، (**بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم**) ورفعه، (**لأن الدفع أهون من الرفع، والقديم أقوى من الحادث**).

---

(١) **قوله: من نفسه**: أي: لا بنفسه لأنه يكون حينئذ أثرا لقدرته، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، بل معناه أن وجوده مقتضى ذاته، ولا مقتضي لوجوده سوى ذاته. ومن أجل ذلك فسره الشارح بقوله: أي اقتضته ذاته المقدسة...إلخ.

(٢) **قوله: لأن ما بالذات لا يتخلف عنها**: يعني فلو أثرت ذاته عدمها لزم تخلف مقتضَى الذات عنها. وهو محال، فتأثير ذاته عدمها محال.

(٣) **قوله: بحال**: أي: لا الانتفاء السابق، ولا الانتفاء اللاحق.

الأصل الرابع:
أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز

(الأصل الرابع: أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) أي: يختص بالكون في الحيّز، خلافا للنصارى، وقوله: «يتحيز»، وصف كاشف[١] لا مخصص، لأن من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه.

وحيز الجوهر عند المتكلمين هو: «الفراغ المتوهم[٢] الذي يشغله الجوهر».[٣]

(وإلا) أي: وإن لا يكن[٤] ذلك بأن كان جوهرا **(لكان)**إما **(متحركا في حيزه أو ساكنا)** فيه، لأنه لا ينفك عن أحدهما،**(وهما)** أي: الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله: متحركا أو ساكنا **(حادثان)** لما عرفته فيما سبق، فكان لا يخلو عن الحوادث، **(وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث)** والحكم بحدوثه ثابت **(بما قدمناه)** أي: بسبب ما قدّمناه في الأصل الأول من الدليل.

وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة، وسيأتي بيان ذلك في الأصل السابع.

---

(١) **قوله: وصف كاشف:** قد كثر إطلاق الوصف الكاشف على الوصف الموضح في كلام الشارح رحمه الله تعالى، وإلا فالكاشف ما يكشف عن الماهية ويصح أن يقع تعريفا للموصوف. أقول: أتى المصنف بهذا الوصف ليظهر ترتب قوله: «وإلا لكان متحركا في حيزه، أو ساكنا» عليه.

(٢) **قوله: المتوهم:** أي: الذي يحكم الوهم بوجوده حكما خطأ، وإلا فهو عدم محض ونفي صرف.

(٣) **قوله: عند المتكلمين... إلخ:** وعند الفلاسفة: الحيز: هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. وهو ليس متوهما بل من الموجودات الخارجية.

(٤) **قوله: أي وإن لا يكن ذلك:** أي إن لا يكن الله ليس بجوهر بأن كان جوهرا.

(فإن سماه أحد جوهرا، ثم قال: لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز) من إثبات الجهة والإحاطة ونحوهما **(فإنما خطؤه في التسمية)** أي: من حيث إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى، لا من حيث المعنى، لمثل ما سيأتي في إطلاق الجسم، إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة[1] ولا شرعا، وفي إطلاقه إيهام نقص[2] تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق إلى سرادقات عظمته شائبة نقص، فإن الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ، وهو أحقر الأشياء مقدارا.

* * *

---

(١) **قوله: إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى...إلخ**: أي: ليس له معنى لغوي يتصف الله تعالى به، واتصافه تعالى بمعنى اللفظ الذي يطلق عليه أول شروط الإطلاق على القول بالاشتقاق، فلا يصح إطلاقه على الله على هذا القول كما لا يصح إطلاقه على القول بالتوقيف لعدم التوقيف الشرعي به.

(٢) **قوله: وفي إطلاقه إيهام نقص**: فالشروط الثلاثة للقول بالاشتقاق مفقودة، وذلك لأن إيهام النقص يستلزم عدم الإشعار بالكمال، والشرط الثالث ثبوت اتصاف الله تعالى بمعنى ذلك اللفظ، والثلاثة منتفية هنا.

الأصل الخامس:
أنه تعالى ليس بجسم

(**الأصل الخامس: أنه تعالى ليس بجسم؛ و**) الجسم (**هو المؤلف من جواهر**) فردة، وهي الأجزاء التي(**لا تتجزأ، وإبطال كونه جوهرا**) كما مر في الأصل الرابع (**يستقل به**) أي: بإبطال[١] كونه جسما، لأنه إذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما، لأن كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر[٢]،(**مع**) ما في الجسمية من (**زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار**[٣] والاجتماع والا فتراق[٤])، فإن كلا منها ينافي الوجوب الذاتي، لاقتضائها الاحتياج على ما قرر في المطولات[٥].

(**فإن سماه أحد جسما، وقال: لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية**)، كبعض الكرامية،[٦] فإنهم قالوا: هو جسم، بمعنى موجود، وآخرين منهم قالوا:

---

(١) **قوله: أي بإبطال كونه جسما**: هذا المرجع يدل عليه سوق الكلام.

(٢) **قوله: لأن كل جسم فهو مختص بحيزه**: يعني فيلزم إما أن يكون ساكنا أو يكون متحركا إلى آخر الاستدلال السابق.

(٣) **قوله: والمقدار**: أي: الطول والعرض والعمق.

(٤) **قوله: والافتراق**: أي قبول الافتراق.

(٥) **قوله: على ما قرر في المطولات**: قال البكي: لو كان تعالى جسما لكان مركبا ولو كان مركبا لكان مفتقرا ضرورة أن كل مركب متوقف على وجود أجزائه وكل متوقف مفتقر إليها، ولو كان مفتقرا لكان ممكنا، وقد فرض واجبَ الوجود. اتحاف: [٢ - ٩٩].

(٦) **قوله: كبعض الكرَّاميَّة**: هذا تنظير لما قبله لا تمثيل، لأن الكرَّاميَّة لم يقولوا: جسم لا كالأجسام، =

هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه، فأخطأوا بذلك، ومن أخطأ بذلك، **(فإنما خطؤه في إطلاق الاسم)** لا في المعنى، **(كالأول)** أي: كمن قال: جوهر لا كالجواهر، فإن خطأه كذلك كما مر؛ هذا أعني خطأ من أطلق الأول أو الثاني[١] ثابت **(بالإجماع)** من القائلين بأن الأسماء توقيفية، والقائلين بجواز إطلاق مالا يوهم نقصا وإن لم يرد به توقيف.

وظاهر عبارة المتن أن محل الإجماع حصر الخطأ في إطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى،[٢] وهو حصر إضافي[٣] والأوجه[٤] ما شرحنا به العبارة

= بل قالوا: جسم بمعنى موجود أو قائم بنفسه، إلا أن لا يراد بقوله: وقال: لا كالأجسام خصوص هذا التعبير، بل المراد نفي لوازم الجسمية، فيكون تمثيلا.

(١) قوله: هذا أعني خطأ من أطلق الأول والثاني: لو كان أعاد الإشارة في هذا إلى كلا الأمرين بتأويلهما بما ذكر لكان أولى.

(٢) **قوله: وظاهر عبارة المتن... إلخ**: وذلك بجعل قوله: بالإجماع قيدا للحصر المستفاد من كلمة إنما، وهذا الذي يفيده الظاهر غير مقصود، بل المقصود بيان أن كون هذا الإطلاق خطأ محل إجماع لا خلاف فيه بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق، ولم يتعرض لاحتمال انصباب الحصر على قوله: بالإجماع مع أن القاعدة تقتضيه، فإن القاعدة أن الحصر ينصب على الجزء الأخير في الكلام، لظهور أن هذا ليس بمراد، وأن المراد الحصر في إطلاق الاسم، فلم يجعل الشارح قوله: بالإجماع مما انصب عليه الحصر بل جعله قيدا للحصر بعد انصبابه على ما قبله، وهو قوله: في إطلاق الاسم.

(٣) **قوله: وهو حصر إضافي**: هذا جار على الوجهين على هذا الظاهر، وعلى جعل بالإجماع خبر مبتدأ محذوف. وليس خاصا بهذا الظاهر، فمن أجل ذلك قطعه عما قبله بإتيانه على الاستئناف، ووجهه أنه لو كان الحصر حقيقيا لأفاد الكلام أن ذلك البعض لم يخطأ في شيء إلا في هذا الإطلاق. وهذا مع أنه غير مراد غير صحيح.

(٤) **قوله: والأوجه... إلخ**: وذلك لأن المقصود بيان أن هذا الخطأ محل إجماع، لا أن هذا الحصر محل إجماع كما هو ظاهر الكلام. لأنه لو كان الحصر حقيقيا لأفاد الكلام أنه قد وقع الإجماع على أن البعض لم يخطئ في شيء إلا في هذا الإطلاق، وفساده واضح؛ وذلك لأن محل الإجماع هو تخطئة الإطلاق، لا الحصر.

من أن قوله: بالإجماع خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا، فيكون محل الإجماع تخطئة من أطلق واحدا منهما.

بيان الخلاف في أسماء الله تعالى هل هي توقيفية أم لا، وبيان شروط الإطلاق عند من قال بعدم التوقيف

وامتناعُ إطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف. وأما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز إطلاق المشتق[1] مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه، وما يشعر بالجلال، ولم يوهم نقصا، وإن لم يرد به توقيف، فبينه المصنف بقوله: (**فإنه**) أي: فإن الشأن (**لم يوجد في السمع**) أي: الكتاب والسنة (**ما يسوّغ**[2] **إطلاقه**) أي: إطلاق اسم الجسم أو الجوهر (**ليجوز**) إطلاقه (**على قول القائلين بالاشتقاق في الأسماء**) وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا، فامتنع إطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط.

وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضا معه بقوله: (**ولأن شرطه**) أي: شرط القول بالاشتقاق في الأسماء عند القائلين به (**بعد السمع**) أي: بعد اتصافه تعالى

---

(١) **قوله: وأما على القول بالاشتقاق...إلخ**: في التعبير بالمشتق وفي تسمية هذا القول بالقول بالاشتقاق جرى على الغالب من أن غالب الأسماء التي تطلق على الله مما لم يرد فيه توقيفٌ مشتقة، وإلا فالجوهر والجسم ليسا بمشتقَّين، وعدم جواز إطلاقهما ليس كذلك، بل لعدم وجود شرائط الإطلاق.

(٢) **قوله: ما يسوغ إطلاقه**: أي دليل يسوغ ذلك، بأن يدل ذلك الدليل من السمع على اتصافه تعالى بالمعنى الحقيقي أو المجازي للجسم أو الجوهر، وهذا هو الشرط الأول للقول بالاشتقاق، وذلك لما سيأتي من أن المعنى الحقيقي لهما محال في حق الباري تعالى، ولامعنى مجازيا لهما يصح اتصاف الباري تعالى به حتى يرد السمع بجواز إطلاقهما عليه تعالى بهذا المعنى. فلا يصح إطلاقهما على الباري تعالى لا بالمعنى الحقيقي لهما ولا بالمعنى المجازي لهما. والله تعالى أعلم.

سمعا بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق **(أن لا يوهم)** إطلاقه **(نقصا)**، وكل من شرطي الإطلاق منتف. أما الأول فلأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على الباري تعالى، ولم يرد سمعا[١] اتصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازي لواحد منهما. وأما الثاني[٢] فنبه على انتفائه بقوله: **(واسم الجسم يقتضيه**[٣]**)**أي: النقص **(من حيث اقتضاؤه الافتقار)** إلى أجزائه التي يتركب منها، **(وهو)** أي: الافتقار **(أعظم مقتض للحدوث)**، وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضا أن يكون في اللفظ الذي يطلق إشعار بالإجلال والتعظيم.

وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد: «هو ما اتصف الباري تعالى بمعناه، ولم يرد إذن ولا منع به ولا بمرادفه، وكان مشعرا بالجلال من غير وهم إخلال»، واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو: الزارع والرامي، فإنه لا يجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى[٤]: ﴿ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ

---

(١) **قوله: ولم يرد سمعا...إلخ:** أي: لا معنى مجازيا لهما على حسب إطلاق من قال: جسم لا كالأجسام أو جوهر لا كالجوهر حتى يرد السمع باتصافه تعالى إلخ. لأن من شرط المجاز أن يعين المعنى المستعمل فيه، وتعتبر العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، وهذا القائل أجمل، ولم يعتبر العلاقة، فلم يكن الإطلاق صحيحا، بل خطأ؛ وعبر الشارح بهذا التعبير لأن المقام مقام بيان انتفاء الشرط الأول، وهذا التعبير به أنسب. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: وأما الثاني فنبه على انتفائه بقوله...إلخ:** لا يخفى أن شروط الإطلاق على القول بالاشتقاق ثلاثة، إلا أنه لما كان المقام مقام بيان انتفاء عدم إيهام النقص، وهو يستلزم انتفاء الإشعار بالجلال بالأولى، اكتفى المصنف ببيان انتفاء الشرطين المذكورين، وتبعه الشارح في كلامه هنا، على أنه قد صرح سابقا ولاحقا بالشرط الآخر. وأما في الوجود فلا يقتضي وجود الشرط الثاني وجود الشرط الثالث، فلذلك لم يكتفوا به عنه في بيان الشروط.

(٣) **قوله: واسم الجسم يقتضيه:** فيكون هذا الإطلاق موهما للنقصِ لا مفيدا له، لأن الذي أطلقه عليه تعالى قد ضم إليه قوله: لا كالأجسام، فانتفى بذلك إفادة النقص، لكن إيهامه موجود.

(٤) **قوله: مع وروده في قوله تعالى...إلخ:** وهذا الورود لكونه في مقام المقابلة لا يكون إذنا، =

أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، إذا تقرر ذلك، وأنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم، **(فمن أطلقه فهو عاص)** بذلك الإطلاق، **(بل قد كفره بعضهم)** يعني ركن الإسلام في فتواه في من أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة[1] إلى آخر كلامه، **(وهو)** أي: التكفير لمن أطلقه **(أظهر)** من عدم التكفير له، **(فإن إطلاقه إياه حال كونه مختارا)** لإطلاقه غير مكره عليه **(بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص[2] استخفاف)** بجناب الربوبية، والاستخفاف به كفر وفاقا.

(ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور **(ثبت انتفاء لوازمها)**، وهي الاتصاف بالكيفيات المحسوسات بالحس الظاهر أو الباطن من اللون، والرائحة، والصورة، والعوارض النفسانية من اللذة، والألم، والفرح، والغم، ونحوها؛ **(فليس سبحانه بذي لون، ولا رائحة، ولا صورة، ولا شكل، ولا متناه، ولا حال في شيء ولا محل له)**، ولا متحد بشيء ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية، ولا ألم كذلك، ولا فرح، ولاغم، ولا غضب، ولا شيء مما يعرض للأجسام، لأنه لا يعقل من هذه الأمور إلا ما يخص الأجسام، وقد ثبت انتفاء الجسمية؛ وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي، ولأن هذه الأمور تابعة

= لأن الورود على سبيل المشاكلة لا على سبيل التسمية لا يكون إذنا في الإطلاق، وإلا لجاز تسميته بالماكر، لوروده في قوله تعالى: ﴿ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾. فهذان النصان وما شاكلهما تدل على اتصافه تعالى بمأخذ الاشتقاق فوجد الشرط الأول، والظاهر عدم إشعارها بالنقص، لكن الشرط الثالث مفقود. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة**: لعل ذلك لإشعار بعدم الاختيار، وهو نقص.

(٢) **قوله: بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص**: هذا قيد مُهِمٌّ في الحكم بالكفر لمن أطلقه، وهو يتضمن الرد على كون الأظهر التكفير لمن أطلقه، فإنه لا أحد ممن أطلقه يسلم اقتضائه النقص. لأن كل من يؤمن بالله يحاول دائما تنزيهه عن النقائص.

للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات[١]، وهي على الباري تعالى محالات، فما ورد في الكتاب والسنة من

الكلام على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى،وبيان أقسام الصفات باعتبار قدمها وحدوثها، وباعتبار قيامها بذات الله تعالى وعدم قيامها به

(١) **قوله: ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الباري تعالى محالات:**
هذه المسألة هي مسألة عدم جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى، وهي من أصول المسائل التي يتفرع عنها مسائل كثيرة. ثم إنه لا يخفى على من مارس كتب علم الكلام وكتب الفرق وكتب الملل والنحل أن هذه الكتب تنسب القول بحلول الحوادث بذات الله تعالى إلى الكرَّاميَّة فقط من الإسلاميين، وإلى المجوس واليهود، وادعى الآمدي في «أبكار الأفكار» (١/ ٤٥٥) أن هذا ـ أي حلول الحوادث ـ ما أجمع العقلاء على نفيه عن الله تعالى سوى المجوس والكرَّاميَّة. انتهى.

كلام السلف في امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى وكونه محلا للحوادث

ومما ينبغي التنبيه عليه أن التعبير بعدم حلول الحوادث بالله تعالى غير معروف عن سلف الأمة، وإنما جاء عنهم ما هو بمعناه، قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية....ولم يزل ولا يزال بصفاته....وخالقا بتخليقه والتخليق صفة له في الأزل، وفاعلا بفعله والفعل صفة له في الأزل، والفاعل هو الله تعالى والفعل صفته في الأزل، والمفعول مخلوق، وفعل الله غير مخلوق.
وفي عقيدة الإمام أحمد الملحقة بآخر المجلد الثاني من طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ما يلي: ولا يجوز أن يقال استوى بمماسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبديل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش، وكان يقول إن الله تعالى قديم بصفاته التي هي مضافة إليه في نفسه.
وقال الطحاوي في عقيدته: ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفاته، وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا. والطحاوي مقرر لعقيدة الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد، وهما من كبار أئمة السلف. فهذه النصوص =

....

= من هؤلاء الأئمة صريحة في أن كل ما قام بالله تعالى من الصفات ذاتيةً كانت أو فعليةً قديمةٌ قدم ذاته تعالى، وأنه لا شيء منها بمحدث.

أول من أظهر القول بحلول الحوادث بالله تعالى من الإسلاميين هم الكرامية ثم تبعهم على ذلك ابن تيمية

وأول من أظهر القول بحلول الحوادث بذات الله تعالى من الإسلاميين هم الكرَّاميَّة، ولما أظهر الكرَّاميَّة هذا القول تصدى لهم المتكلمون من المعتزلة ومن أهل السنة، واتفقوا على مقاومتهم وعلى تنزيه الله تعالى عن أن تحل الحوادث بذاته تعالى. وكان في مقدمة من تصدى لهذا القول من متكلمي أهل السنة إمامهم عبد الله بن سعيد بن كلاب وأصحابه، منهم الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي.

ثم أتى ابن تيمية بعد ذلك بقرون فذهب إلى مذهب الكرَّاميَّة من القول بحلول الحوادث بذاته تعالى، وبنى على ذلك صرحا من المسائل خالف فيها الجمهور الأعظم من أهل السنة، وجعل هذه المسألة حجر الزاوية في مذهبه، ثم اضطرب كلامه في عزو هذا القول الذي ذهب إليه إلى السلف وأهل السنة وغيرهم، فتارة نسب هذا القول إلى مجموعة من المجسمة والرافضة، وتارة إلى أكثر طوائف المسلمين، وتارة إلى أهل السنة، وتارة إلى أهل الحديث. وقد بينا ذلك وأطلنا الكلام عليه في كتابنا «عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف».

ومن المعروف أن ابن تيمية لا يوثق بعزوه العقائد إلى السلف، وكثير من هذا العزو غير صحيح، وقد جرى على هذا المنهج من أتى بعده ممن يقلده في أبواب العقيدة فتراهم مولعين بنسبة ما يرونه من العقائد إلى السلف وإلى أهل السنة بدون تحقق من ذلك ولا تثبت.

بيان الفرق بين قيام الحوادث بذات الله تعالى الممتنع واتصافه تعالى بالحوادث الجائز، وتقسيم الصفات بناء على ذلك الفرق

ثم إنه مما ينبغي التنبيه عليه أن المحال هو قيام الحوادث بذاته تعالى وكونه محلا لها، أما اتصافه تعالى بالحوادث بدون قيامها بذاته وبدون أن يكون محلا لها فجائز بل واقع، وتفصيل ذلك أن صفات الله تعالى تنقسم إلى أقسام:

....

= **القسم الأول**: الصفات الثبوتية الحقيقية، وهي قسمان: صفة نفسية: لا تدل على معنى زائد على الذات: وهي الوجود فقط على المشهور، وصفات معنوية: وتسمى بصفات المعاني، وهي التي تدل على معنى زائد على الذات، وهي الصفات السبع عند الأشاعرة، والصفات الثماني بإضافة صفة التكوين عند الماتريدية.

وهذه هي الصفات الحقيقية لله تعالى، وهي قديمة قائمة بذات الله تعالى، يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها.

وقد اختلف في صفتي القدم والبقاء لله تعالى، فعن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنهما صفتان نفسيتان لله تعالى كالوجود، لأنه اعتبرهما عبارتين عن الوجود المستمر في الأزل والأبد، وذهب عبد الله بن كُلَّاب إلى أنهما من صفات المعاني، والمشهور أنهما من الصفات السلبية لدخول السلب في مفهوميهما، فإنهما عبارتان عن عدم سبق العدم على الوجود وعدم لحوقه له.

وما عدا هذه الصفات فإما عبارة عن السلوب، أو عن الإضافات، أو عن تعلقات قدرته تعالى بالمقدورات، وهذه كلها ـ مع اتصاف الله تعالى بها ـ ليست صفات حقيقية، ولا هي قائمة بذات الله تعالى، بل هي صفات إضافية له تعالى. وأما أنها هل هي قديمة أم لا؟ ففي ذلك تفصيل سيأتي قريبا.

ثم إن صفات الله تعالى منها ما هو عين الذات، وهو الوجود، وقد تقدم الكلام عليه، ومنها ما هو ليس عين الذات ولا غيرها، وهي صفات المعاني، ومنها ما هو غير الذات، وهي سائر الصفات.

القسم الثاني: صفات السلب: مثل كونه تعالى واحدا أحدا مخالفا للحوادث ليس في جهة ولا حيز، وقد عدها السنوسي وغيره خمسة: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية، لكن التحقيق أن صفات السلب غير محصورة، فإنها كل صفة تَنْفي عن الله تعالى أمرا لا يليق به وليست من الصفات الحقيقية لله تعالى، وقال بعضهم هي كل صفة اعتبر السلب في مفهومها من غير أن يكون هناك أداة سلب. ويشهد له قول السنوسي: إن مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بمولانا تعالى، وهو المفهوم من كلام التفتازاني. ولعله بناء على ذلك عدها السنوسي وغيره خمسة.

القسم الثالث: صفات الإضافة: مثل كونه تعالى العلي والعظيم، والأول، والآخر، الجليل والكبير، وهي الصفات التي يعتبر فيها الإضافة، وليست عبارة عن تعلق القدرة والتكوين. =

= وهذه تعود إلى صفات السلب، لأنها تعود إلى سلب نقص عن الله تعالى، ومن أجل ذلك لم يعدها علماء التوحيد قسما برأسه.

القسم الرابع: صفات الفعل: وهي ما يرجع إلى التكوين من الصفات كالتخليق والترزيق والإحياء والإماتة على القول بالتكوين، وهو مذهب الماتريدية، وأما على مذهب الأشاعرة فصفات الفعل عبارة عن التعلقات الحادثة للقدرة.

وصفات الأفعال غير قديمة ولا قائمة بذات الله تعالى، يجوز وصف الله تعالى بكل منها وبضدها، وهذا أحد الفروق بينها وبين صفات الذات، وقد حققنا فيما سيأتي أن التكوين الذي قال الماتريدية بقدمه وعدوه من الصفات الثبوتية إنما هو التكوين بمعنى مبدأ الأفعال، لا بمعنى الأفعال نفسها، فليراجع.

فعلم مما تقدم أن صفات الذات قديمة غير متجددة، وأن صفات الأفعال غير قديمة متجددة.

وأما السلوب فما كان سلب أمر يستحيل اتصاف الله تعالى به: كقولنا: واحد أحد، ليس بجسم ولا متحيز، وليس له صاحبة ولا ولد، فقديم لا يتجدد، وما كان سلب أمر يجوز اتصاف الله تعالى به: ككونه قبل خلق العالم ليس مع العالم، فيتجدد، حيث يكون بعد خلق العالم معه.

وأما الإضافات فما كان إثبات أمر يمتنع اتصاف الله تعالى بضده: مثل كونه تعالى العلي العظيم، والأول الآخر، فقديم لا يتجدد، وما كان إثبات أمر يجوز اتصاف الله تعالى بضده: ككونه تعالى مع العالم بعد أن لم يكن معه، فيتجدد.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن أسماء الله الحسنى منقسمة على هذه الأقسام كلها من الصفات، ومعظمها من صفات الأفعال.

ثم إن اتصاف الله تعالى بالأقسام الثلاثة الأخيرة لا يقتضى قيام صفات حقيقية بذات الله تعالى، فمن أجل ذلك جاز اتصاف الله تعالى بصفات الفعل مع أنها ليست بقديمة، لأنها لكونها عبارة عن التعلقات والإضافات، وهي أمور اعتبارية؛ وليست صفات حقيقية، لا يقتضي اتصاف الله تعالى بها قيام أمور حادثة بذات الله تعالى، فإن الممتنع هو قيام الحوادث بذات الله تعالى وكونه محلا للحوادث، وأما اتصاف الله تعالى بما ليس بقديم بدون قيامه بذات الله وبدون اقتضائه قيام الحادث بذات الله تعالى، فجائز.

....

كلام علماء اهل السنة في الفرق بين قيام الحوادث الممتنع والاتصاف بالحوادث الجائز

= قال التفتازاني في «شرح المقاصد»(٤/ ٧٢): الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث أي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية، وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد مالم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمر المولود، وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث قادرا عليه، فجائز، وكذا بالأحوال المتجددة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري...

وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازي: من أن القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن كانوا يتبرؤون عنه.

وقال [٤/ ٦٩]: لا خفاء ولا نزاع في أن اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا، ليس في جهة، ولا حيز لا يقتضي ثبوت صفات له، وكذا بالإضافات والأفعال: مثل كونه تعالى العلي العظيم، والأول والآخر، والقابض والباسط، والخافض والرافع ونحو ذلك.

وقال القاضي عضد الدين في «المواقف» [٢٧٧]: الصفات على ثلاثة أقسام: حقيقية محضة: كالسواد والبياض، والوجود والحياة، وحقيقية ذات إضافة: كالعلم والقدرة، وإضافة محضة: كالمعية والقبلية، وفي عدادها الصفات السلبية، ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقا، ويجوز في القسم الثالث مطلقا، وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير فيه نفسه، ويجوز في تعلقه. «شرح المواقف» [٨/ ٣٨].

قوله: ويجوز في القسم الثالث مطلقا: أراد بالإطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها كما في القسم الذي بعدها، لا أنه يجوز التغير في جميع أفرادها، كيف! وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها، ولا يجوز التجدد في بعضها كما سيأتي. قاله حسن جلبي.

وقال في المواقف أيضا [٢٧٥]: المقصد السابع: في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث. ولابد أولا من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات على شيء واحد، فنقول: الحادث هو الموجود بعد العدم، وأما ما لا وجود له وتَجَدَّدَ، ويقال له: متجدد، ولا يقال له: حادث، فهو على ثلاثة أقسام:

الأول: الأحوال: ولم يجوز تجددها في ذات الله تعالى إلا أبوا الحسين من المعتزلة، فإنه قال بتجدد العالمية بتجدد العلم.

الثاني: الإضافات: ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال: إن الله موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه.

....

= **الثالث**: السلوب: فما نسب إلى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، فإن هذه سلوب يمتنع تجددها، وإلا جاز، فإنه تعالى موجود مع كل حادث، ويزول عنه المعية إذا عدم الحادث، فقد تجدد له صفة بعد أن لم تكن.
وقال الزبيدي في شرح الإحياء(٢/ ١٥٠): المراد من الحوادث التي امتنع الباري أن تحل به ماله وجود حقيقي مسبوق بالعدم، لا المتجدد من الصفات الإضافية التي لا وجود لها: ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه، أو السلبية: ككونه مثلا غير رازق لزيد الميت، ولا ما يتبع تعلق صفاته: كالخالق الرازق.
وبالجملة ففرق بين الحادث والمتجدد، فيجوز اتصافه تعالى بالمتجدد، إذ الصفات المتجددة محض اعتبار وإضافة، فلم يلزم بذلك محال، وبذلك يعلم محل النزاع. انتهى. وقد أخذ هذا الكلام من المحقق البكي في شرحه لعقيدة ابن الحاجب. (٣٢٦).
أقول: مراد الزبيدي أن المتجدد من الصفات الإضافية والسلبية يجوز أن يتصف الله تعالى بها بدون أن تحل هي فيه، وذلك لأن الله تعالى لا يكون محلا للحوادث، لكنه يجوز أن يتصف بقسم منها، لأن الاتصاف بالحوادث قد يكون مع حلولها في المتَّصِف بها، وذلك في الصفات الحقيقية التي لها وجود في الخارج، وهذا ممتنع على الله تعالى، وقد يكون الاتصاف بها بدون حلولها فيه، لكون هذه الصفات من الإضافات أو السلوب المتجددة التي لا وجود لها في الخارج، حتى تحل في المتصف بها ويكون المتصف بها محلا للحوادث، وهذا جائز عليه تعالى، فكان علي الزبيدي أن يقول: «المراد بالحوادث التي امتنع الباري أن يتصف بها»، بدل قوله: «أن تحل هي به»، وذلك لأن هذا التعبير يفيد أن المتجدد من الصفات تحل بالله تعالى، وهو غير صحيح.

دلائل امتناع قيام الحوادث بالله تعالى من المعقول:

من أجل أن كثيراً من الأدلة التي يوردها المتكلمون للمسائل العقدية ـ ومنها بعض الأدلة على حدوث العالم ووجود الباري تعالى ـ موقوفة على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى. ولذلك كثر دوران هذه القضية على ألسنة المتكلمين، من أجل ذلك كان من المهم توضيح هذه المسألة، وتحقيقها، وقد أوضحناها وحققناها في الصفحات الآنفة، ونقلنا كلام المحققين من علماء الأمة فيها.
وأما هنا فنورد الدلائل عليها من المعقول، وأما المنقول فلا يوجد فيه ما هو صريح في امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى، بل ظواهر النصوص من الكتاب والسنة تفيد حلول الحوادث =

ذكر الرضا، والغضب، والفرح، ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الأصل الثامن.

= بذاته تعالى حيث نسبت لله تعالى المجيء والنزول والغضب والرضا والرحمة إلى غير ذلك. نعم، قد يستدل على ذلك بالنصوص التي تنفي مماثلته تعالى للحوادث ومشابهته بها مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ لكن هذا استدلال، وليست هذه النصوص صريحة في ذلك، ومَن أوَّلَ النوع الأول من النصوص تأويلا إجمالياً أو تفصيليًا أوَّلها استناداً إلى النوع الثاني من النصوص، وإلى دلائل المعقول الدالة على امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى. ومن أجل عدم صراحة هذه النصوص في أنه يمتنع قيام الحوادث بذات الله تعالى، وإفادة ظواهر بعض النصوص الأخرى قيامها به تعالى، وخفاء الدلائل الدالة على هذا الامتناع من المعقول، من أجل ذلك نميل إلى عدم تبديع من يقول بحلول الحوادث بذات الله تعالى. أما الدلائل على ذلك من المعقول فمنها ما يلي:

نقول: ذهب عامة المتكلمين إلى أنه يمتنع اتصاف الباري تعالى بالحادث على وجه قيام الحادث به بعد العدم، واستدلوا على ذلك من المعقول بوجوه، منها ما يلي:

١ ـ لو جاز اتصافه تعالى بالحادث لجاز عليه النقصان، وهو باطل بالإجماع.

وجه اللزوم أن ذلك الحادث الذي هو من الموجودات الخارجية لأن الكلام فيها إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الباري تعالى به للاتفاق على أن ما يتصف الله به من الصفات الوجودية القائمة به تعالى يلزم أن يكون صفة كمال.

٢ ـ لو كان قيام ذات الحادث لذات الواجب أو لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه لأن مقتضى الشيء لا يتخلف عنه، وإلا لزم افتقار الواجب إلى منفصل، وكل مفتقر ليس بواجب الوجود، وقد فرض واجباً، هذا خلف.

٣ ـ لو اتصف بالحادث لكان قابلاً له، ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده، وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحادث حادث.

٤ ـ أن الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال لأن التغير من علامات الحدوث.

الأصل السادس:
أنه تعالى ليس عرضا

(**الأصل السادس: أنه تعالى ليس عرضا**)، واستدل له من وجهين: **الأول**: ما تضمنه قوله:(**لأن العرض**) هو (**ما يحتاج إلى الجسم**)، وفي «الاقتصاد»: أو الجوهر (**في تقوّمه**) أي: في قيام ذاته وتحققها، (**فيستحيل وجوده قبله**)، ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء، (**والله تعالى قبل كل شيء وموجده**)، كما ثبت بالأدلة السابقة؛ (و) الثاني: ما تضمنه قوله: (**لأنه تعالى موصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، وغيرها مما سنبينه**) كالإرادة[1] والخلق[2]،(**وليس العرض كذلك**)، إذ لا تعقل هذه الأوصاف إلا لموجود قائم بنفسه.

(**وقد تحصل**) من أوّل الأصول (**إلى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض**)، وقوله: جواهر يتناول الأجسام، لأنها كلها جواهر مؤلفة، (**وأنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا**)، بل ذاته مخالفة لسائر الذوات، (**فلا يشبه شيئاً**)، ولا يشبهه شيء، (**كما قال تعالى**:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١])أي: ليس مِثلَه شيءٌ يناسبه ويزاوجه،[3] أو المراد من مثله ذاته[4] المقدّسة كما في قولهم:

---

(١) **قوله: كالإرادة**: من الصفات الذاتية.

(٢) **قوله: والخلق**: من صفات الفعل.

(٣) **قوله: يناسبه ويزاوجه**: بيان لمعنى المثل، ومعنى يزاوجه يكون زوجا له، فإن الله تعالى وتر لا زوج له.

(٤) **قوله: أو المراد من مثله ذاته**: في هذا الكلام مسامحة يدل عليها ما بعده، فإنه يفيد أن جملة: ﴿ليس كمثله شيء﴾كناية عن ليس كذاته شيء كما أن جملة «مثلك لا يفعل كذا» كناية عن =

«مثلك لا يفعل كذا» على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية، فإنه إذا نُفِيَ عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى[١]؛ وقيل مثله صفته أي: ليس كصفته صفة.

والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى، لا لأمر زائد. هذا مذهب الأشعري ومن وافقه. وأما الأدلة عليه فإلى المطولات.

❋ ❋ ❋

= أنت لا تفعل كذا، لا أن المراد من المثل مباشرة ذاته على طريق الكناية، ولو كان كذلك لما كان كناية بل كان مجازا.

(١) **قوله: كان نفيه عنه أولى**: أي كان نفي المثل عنه تعالى أولى، وذلك لأنه في الآية الكريمة نفي المثل عن المثل من حيث هو مثل أي مشتمل على صفاته تعالى، فيفيد الكلام أن المتصف بهذا الصفات آب عن قبول المثل، وهذه الصفات هي صفاته تعالى، فلا يكون له مثل. قال الراغب: وقيل: المثل ههنا بمعنى الصفة، ومعناه ليس كصفته صفة، تنبيها على أنه وإن وصف بكثير مما يوصف به البشر فليس تلك الصفات له على حسب ما يستعمل في البشر.

الأصل السابع:
أنه تعالى ليس مختصا بجهة

(**الأصل السابع: أنه تعالى ليس مختصا بجهة**) أي: ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست، ولا في مكان من الأمكنة[١]،(**لأن الجهات**) الست (**التي هي الفوق والتحت واليمين إلى آخرها**) أي: والشمال والأمام والخلف (**حادثة**[٢] بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشي على رجلين) كالطير، (**فإن معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه**) أي: من جهة العلو[٣] وهي جهة السماء، (**والباقي ظاهر**)، وهو أن جهة السفل ما يحاذي رجله من جهة الأرض، واليمين ما يحاذي أقوى يديه غالبا، والشمال مقابلها، والأمام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك إليها، والوراء مقابلها، (**و**) معنى الفوق (**فيما يمشي على**

---

(١) **قوله: ولا في مكان من الأمكنة**: زاد هذا على المتن أخذا مما سيأتي قريبا في المتن من أن معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز، فيكون معنى نفي اختصاصه بجهة نفي كونه تعالى في حيز ومكان، لأن الحيز هو المكان.

(٢) **قوله: حادثة**: وليست محدثة لأن الجهات كما قال المصنف أمور اعتبارية تتحقق عند ما يخلق الله تعالى الإنسان ونحوه، فالحدوث هنا بمعنى التحقق لا بمعنى التكون.فإن التكون هو الوجود في الخارج وهذه الأمور اعتبارية، لاوجود لها في الخارج.

(٣) **قوله: أي من جهة العلو**: دفع الشارح بهذا التفسير ما يوهمه الإتيان بقوله: من فوقه في تعريف الفوق من الدور، وجه الدفع بيان أنه ليس مراد المصنف بيان معنى الفوق لمن لا يعرفه، بل مقصوده بيان معناه بما هو معلوم للمخاطب، وهو ما يحاذي رأسه من جهة العلو، وذلك كي يتضح له كون الفوق حادثا بحدوث الإنسان، فلا يكون الإتيان بلفظ الفوق في بيان معنى الفوق موجبا للدور.

أربع أو على بطنه) أي: بالنسبة إليهما **(ما يحاذي ظهره من فوقه)**، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت، إذ لم يكن ثَمّ حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر، **(ثم هي)** أي: الجهات **(اعتبارية)** لا حقيقية لا تتبدل، **(فإن النملة إذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة إليها جهة الأرض، لأنه المحاذي لظهرها، ولو كان كل حادث مستديرا كالكُرة لم توجد واحدة من هذه الجهات)**، لأنه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه، **(وقد كان تعالى)** موجودا **(في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات)**، لأن كل شيء موجودٍ سواه حادثٌ كما مر دليله، **(فقد كان)** تعالى **(لا في جهة**[1]**)** لثبوت حدوث الجهة؛ فهذا طريق الاستدلال.

وقد نبه على طريق ثان بقوله: **(ولأن معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا)** أي: معين من الأحياز، **(وقد بطل اختصاصه بالحيز، لبطلان الجوهرية والجسمية)** في حقه تعالى، إذ الحيز مختص بالجوهر والجسم، وقد مر تنزيهه عنهما

---

(١) **قوله: فقد كان الله لا في جهة:** أي: وهو الآن على ما كان عليه، وإلا لكان محلا للحوادث والعوارض، وقد مر بطلانه، ولا بد من ضم هذا إلى الدليل حتى يكون تاما، وإلا لبطل الدليل بما هو موجود قبل الإنسان ونحوه من الحوادث، ثم إن الدليل لا يتم بإضافة هذا القضية إليه أيضا، لأن الكون في جهةِ شيءٍ آخَرَ أمر إضافي لا يحصل به تغير للكائن في الجهة، ولا يحل فيه أمر حادث بهذا الاعتبار، وذلك لأن المحال هو حلول الحوادث في ذاته تعالى لا اتصافه بالحوادث بدون أن تحل هي فيه، فإن هذا جائز، كما أنه يتصف بصفات الفعل وهي حادثه، ويتصف بكونه مع العالم بعد أن خلق العالم، فهذا الدليل غير تام. والله تعالى أعلم.
أقول: من أقوى ما يقرر به أن الله تعالى ليس في مكان ولا في جهة من المعقول: أن المكان هو العالم أو ما في ضمن العالم، والجهة إنما تتصور ضمن العالم، وتنتهي بآخر جزء من العالم، والله تعالى بائن عن العالم، فليس الله تعالى في مكان ولا في جهة من العالم، كما أن العالم ليس في جهة منه تعالى، وهذه البينونة قد عبر عنها الشرع بالعلو والفوقية لما في هذا التعبير من الإشعار بالعظمة والجلال والكبرياء.

سبحانه؛ وأما العرض[١] فلا اختصاص له بالحيز إلا بواسطة كونه حالا في الجوهر، فهو تابع لاختصاص الجوهر، فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه.

(فإن أريد بالجهة) معنى **(غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين)** أي: فليبينه من أراده **(حتى ينظر فيه أيرجع إلى التنزيه)** عما لا يليق بجلال الباري سبحانه، **(فيخطأ)** من أراده **(في مجرد التعبير[٢])** عنه بالجهة، لإيهامه مالا يليق، ولعدم وروده في اللغة[٣]، **(أو)** يرجع **(إلى غيره)** أي: غير التنزيه، **(فيبين فساده)** لقائله وغيره صونا عن الضلالة، والله ولي التوفيق.

فإن قيل: فما بال الأيدي ترفع إلى السماء، وهي جهة العلو؟

أجيب: بأن السماء قبلة الدعاء[٤] تستقبل بالأيدي كما أن البيت قبلة

---

(١) **قوله: وأما العرض...إلخ**: هذا دفع لما يقال: كان على المصنف أن يقول: لبطلان الجوهرية والجسمية والعرضية. حتى يتم الدليل لأن العرضية كالجوهرية والجسمية مما يقتضي الاختصاص بالحيز؛ فأجاب الشارح بأن اقتضائه للحيز ليس لذاته، بل بواسطة كونه حالا في الجوهر، فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في بطلان اختصاصه تعالى بالحيز، ولا حاجة في ذلك إلى بطلان العرضية أيضا، فلا حاجة إلى إضافتها إلى كلام المصنف لأجل تمام الدليل.

(٢) **قوله: فيُخطّأ في مجرد التعبير**: أي: يخطأ شرعا ولغة، وذلك كأن يراد بكون الله تعالى في جهة من العالم معنى أنه بائن عن العالم لا يحل في العالم ولا يحل فيه العالم، وهذا معنى صحيح إثباته لله تعالى. ولكن يخطأ من أطلقه شرعا ولغة، أما شرعا فلعدم التوقيف على مذهب التوقيف ولظهوره لم يتعرض له، وأما على قول الاشتقاق فلإيهامه ما لا يليق وعدم إشعاره بالجلال، واكتفى بالأول لاستلزامه الثاني، وأما لغة فلعدم وروده في اللغة.

(٣) **قوله: ولعدم وروده في اللغة**: أي: لعدم ورود هذا المعنى في اللغة للفظ الجهة، لأن لفظ الجهة قد ورد في اللغة بالمعنى المتقدم، ولم يرد فيها بهذا المعنى.

(٤) **قوله: قبلة الدعاء**: وذلك لأن السماء في جهة الفوق وهي أشرف الجهات، والأولى أن يقال: ليس المقصود من رفع الأيدي استقبال السماء، بل المقصود منه فتح الأيدي كما هو عادة السائلين إظهارا للحاجة والتذلل، واستنزالا لرحمة الله، وتوفيقا للأركان باللسان والجنان، =

الصلاة يستقبل بالصدر والوجه، والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء؛ وقد ذكر حجة الإسلام في «الاقتصاد» سر الإشارة بالدعاء إلى السماء على وجه فيه طول، فليراجعه من أراده[1].

= ويؤيد ما قلنا أنه يسن عند الدعاء بدفع البلاء جعل ظهر اليدين إلى السماء للإشارة إلى الدفع، لأن الإشارة إلى الدفع يكون بظهر اليد.

(١) **تنزُّه الله تعالى عن الجهة والمكان، والاستدلال على ذلك بالمنقول والمعقول**

من عقائد أهل السنة تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان، وقد استدلوا على ذلك بمجموعة من الدلائل، وعمدتهم في ذلك من المنقول الدلائـل الدالة على مخالفته تعالى للحوادث وعدم مشابهته لها، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فإن الكون في الجهة والمكان من صفات المحدثات وخصائصها يتنزه الباري عن ان يتصف بها، ومن الدليل على تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان من السنة ما رواه مسلم في صحيحه (٤/ ٢٨٠٤) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم كان يقول في دعائه:
«اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين، وأغننا من الفقر» قال الإمام الحافظ البيهقي في «الأسماء الصفات» ص٤١: استدل بعض أصحابنا بهذا الحديث على نفي المكان عن الله، فإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان. انتهى. أقول: ولا يكون في جهة.
وأما الدلائل على ذلك من المعقول فمنها ما يلي:
قال النسفي في شرح العمدة استدلالاً على ذلك: الصور والجهات مختلفة، واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه، فلو اختص بجهة لكان بتخصيص مخصص، وهذا من أمارات الحدوث.
وقال البكي (٣٢٠): صانع العالم لا يكون في جهة، لأنه لو كان في جهة لكان في مكان، ضرورةٌ أنها المكان أو المستلزمة له، ولو كان في مكان لكان متحيزاً، ولو كان متحيزاً لكان مفتقراً إلى حيزه ومكانه، فلا يكون واجب الوجود، وثبت أنه واجب الوجود، وهذا خلف.=

الأصل الثامن:
أنه تعالى استوى على العرش

(**الأصل الثامن: أنه تعالى استوى على العرش**)، وهذا الأصل معقود لبيان أنه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحا في ترجمة أصول الركن الأول، ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان.

فإن الكَرَّامية يثبتون جهة العلو[1] من غير استقرار على العرش، والحَشَوية ـ وهم المجسمة ـ يصرحون بالاستقرار على العرش.

وتمسكوا بظواهر.[2] منها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وحديث الصحيحين: «**(ينزل ربنا كل ليلة)**...» الحديث[3].

= وأيضاً لو كان في جهة فإما في كل الجهات، وهو محال وشنيع، وإما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار إلى المخصص المنافي للوجوب. نقل كلام النسفيِّ والبكِّيِّ الزبيديُّ في «إتحاف السادة المتقين» **٢/ ١٠٤**.

(١) **قوله: يثبتون جهة العلو**: وأما صفة العلو والفوقية بدون جهة لله تعالى ولا مكان، وبدون استقرار على العرش فثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

(٢) **قوله: وتمسكوا بظواهر**: الضمير راجع إلى كل من الكرَّاميَّة والحشوية. وجه تمسك الكرَّاميَّة بالآية والحديث أن الاستواء على العرش يقتضي العلو عليه، والنزول لا يكون إلا من علو. ووجه تمسك الحشوية أنهم يفسرون الاستواء بالاستقرار، وأن النزول لا يكون إلا عن مكان عال، وقد حددت الآية بأنه العرش، إن فسر الاستواء بالاستقرار.

(٣) أخرجه عن أبي هريرة البخاري في صحيحه في التهجد، باب الدعاء والصلاة في آخر الليل (**١١٤٥**) ومسلم في صحيحه في صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والاجابة فيه (**٧٨٥**).

[الجواب الإجمالي عن النصوص الموهِم ظاهرها ما هو محال على الله تعالى]

وأجيب عنه بجواب إجمالي ـ هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية ـ: وهو «أن الشرع إنما ثبت بالعقل،(١) فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلِّغ،

---

(١) **انقسام أصول العقائد باعتبار الاستدلال عليها إلى ثلاثة أقسام، وتقدم العقل على النقل**

قوله: أن الشرع إنما ثبت بالعقل: وذلك أن الشرع إنما يثبت بثبوت نبوة النبي، وهي إنما تثبت بالعقل لا بالشرع. ومما يناسب إيراده في هذا المقام مسألة انقسام أصول العقائد باعتبار الاستدلال عليها إلى ثلاثة أقسام،، قسم لا يستدل عليه إلا بالعقل، وقسم ثان يستدل عليه بكل من العقل والنقل، وقسم ثالث يستدل عليه بالنقل فقط مع الاستناد إلى العقل، وننقل في ذلك أولا كلام إمام الحرمين، ثم نعقبه بمسألة تقدم العقل على النقل، وما يتعلق بذلك من المسائل.

قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى في «الإرشاد» [٣٠١ - ٣٠٢]:

«اعلموا ـ وفقكم الله تعالى ـ أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يدرك سمعاً ولا يتقدر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً.

فأما ما لا يدرك إلا عقلاً فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صادقاً، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى؛ وما يسبق ثبوتُهُ في الترتيب ثبوتَ الكلام وجوباً فيستحيل أن يكون مُدْرَكُه السمعَ.

وأما ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائزِ ثبوتُه فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف وقضاياها من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر والندب والإباحة.

وأما ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل. ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع، وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه. فأما كونُ الرؤية ووقوعُها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق». =

....

= هذا كلام إمام الحرمين. وقد نقلنا فيما تقدم كلاما للإمام البكي مشتملا على هذا التقسيم بوجه مختصر.

أقول: مراد إمام الحرمين وغيره ممن قسم أصول العقائد إلى الأقسام الثلاثة أن القسم الأول من أصول العقائد لا يصح الاستدلال عليه لأجل تحصيل الإيمان إلا بالعقل المجرد، والاستدلال عليه بالنقل لأجل ذلك موجب للدور، وأن القسم الثاني منها لا يصح الاستدلال عليه بالعقل المجرد، لأن العقل إنما يقضي بجوازه فقط، ولا يقضي بوقوعه، بل يستدل عليه بالسمع مع الاستناد إلى العقل، وهي الدلائل الدالة على صدق الرسول، فيكون الدليل مركباً من السمع والعقل، وليس مرادهم أن القسم الثاني يدرك بالسمع المجرد بدون استناد إلى العقل، فإن السمع بمجرده لا يثبت به شيء، فكم سامع للسمع عالم به فاهم له لم يثبت عنده السمع لعدم ثبوت رسالة الرسول المبلغ للسمع عنده، فإذا لم يثبت السمع عنده لم يثبت به شيء عنده، فالسمع من أجل إثبات العقائد والأحكام به لا بد من ضمه إلى العقل، وهو صدق الرسول المؤيد بدلائل رسالته، فالحصر في كلامهم في الحكم بأن القسم الثاني لا يدرك إلا سمعاً، إضافي بالنسبة إلى العقل المجرد، وليس حقيقيّاً. وتسميتهم هذا الدليل بالدليل السمعي أو الدليل النقلي باعتبار أن مقدماته القريبة نقلية محضة: كقولنا: تارك المأمور به عاص لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طـه: ٩٣]، وقولنا: كل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣].

وأما القسم الثالث من أصول العقيدة فيجوز إثباته بكل من هذين الدليلين العقلي المجرد، والدليل المركب من العقل والسمع.

[انقسام الدليل إلى عقلي ونقلي ومركب منهما]

قال في المواقف [٣٩]: الدليل إما عقلي بجميع مقدماته، أو نقلي بجميع مقدماته، أو مركب منهما. **والأول**: العقلي، **والثاني**: لا يتصور إذ صدق المخبر لا بد منه، وإنه لا يثبت إلا بالعقل، والثالث: هو الذي نسميه بالنقلي، لتوقفه على النقل في الجملة، فانحصر الدليل في قسمين: العقلي المحض، والمركب من العقلي والنقلي. هذا هو التحقيق، وقد وقع في كلام بعض العلماء تثليث قسمة الدليل لكن باعتبار مقدماته القريبة، فيقال عليه: مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة، وقد تكون نقلية محضة، وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل.=

= ثم قال: والمطالب التي تطلب بالدلائل ثلاثة أقسام:
أحدها: ما لا يمتنع عقلاً ثبوته ولا نفيه: نحو جلوس الغراب الآن على منارة الإسكندرية، فهذا المطلوب لا يمكن إثباته إلا بالنقل.
الثاني من المطالب: ما يتوقف عليه النقل: مثل وجود الصانع، ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم، فهذا المطلوب لا يثبت إلا بالعقل، إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور، لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر.
الثالث من المطالب: ما عداهما نحو حدوث العالم فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم، إذ يمكن إثبات الصانع دونه بأن يستدل على وجود الصانع بإمكان العالم، ثم يثبت كونه عالِماً ومرسِلاً للرسل، ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم، ونحو الوحدانية، فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحداً، فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية، فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل العقلي الدال عليه، ويمكن أيضاً إثباته بالنقل، لعدم توقفه على النقل، كما عرفت.
من المواقف وشرحه [**٢/ ٤٩ - ٥١**] بتصرف.
ثم أقول: لا خلاف بحسب الحقيقة بين الأشاعرة الذين يرون أن القسم الأول من أصول العقائد لا تثبت إلا بالعقل، ولا مجال لإثباتها بالسمع، وبين الفريق الآخر الذين يرون أن مسائل العقيدة كلها تثبت بالسمع، وذلك لأن الأشاعرة أرادوا أن القسم الأول من مسائل العقيدة لا يمكن إثباته بالنسبة إلى غير المؤمن لتحصيل أصل الإيمان إلا بالعقل المجرد، كيف؟ ومنه صدق الرسول ودلالة المعجزة عليه، وهما لا يمكن إثباتهما إلا بالعقل المجرد، ولا يمكن إثباتهما بالنقل بطريق من الطرق.
وهذا لا ينافي أن من هذا القسم ما يمكن إثباته بالدليل المركب بالنسبة إلى المؤمن المصدق بالسمع، لكن لا لتحصيل أصل الإيمان، بل لخروجه من التقليد في الإيمان إلى الإيمان الاستدلالي التحقيقي، كما يثبت بهذا الدليل المركب ماعدا هذا القسم من سائر العقائد والأحكام الشرعية، وقد صرح الأشاعرة بهذا في مبحث التقليد في الإيمان.

....

=

[التقليد في العقيدة ومن هو المقلِّد فيها]

قال في المواقف في الكلام على المقلِّد في العقيدة مبيناً أن المؤمن المصدق بالرسول استناداً إلى المعجزة ليس مقلداً في العقيدة إذا كان قد أخذها من السمع. قال:...

التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة، وإنه أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، فمن كان مصدقاً حقيقة كان عالماً بهذه الأمور كلها وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها، فإن ذلك ليس شرطاً في العلم والخروج عن التقليد. انتهى. من المواقف وشرحه(٨/ ٣٣٣)، فهذا الكلام صريح في أن المؤمن بما جاء به الرسول باستناده في ذلك إلى صدق الرسول المستند إلى دلالة المعجزة ودلائل النبوة يخرج بذلك عن التقليد في الإيمان بما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله إلى الإيمان التحقيقي. وقال التفتازاني في شرح المقاصد[٥/ ٢٢٣]:

ليس الخلاف (في صحة إيمان المقلد) في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحاري وتواترَ عندهم حال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلاً ولم يتفكر في ملكوت السماوات والأرض، فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه في ما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر. انتهى. فحكم التفتازاني بأن المؤمن المستند في إيمانه إلى معجزة الرسول من أهل النظر والاستدلال.

فهؤلاء الأعلام الثلاثة القاضي عضد الدين، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني من كبار أئمة الأشاعرة الذين جمعوا في كتبهم ما تفرق في كلام من تقدمهم من أئمة الأشاعرة، وحرروا المذهب الأشعري، وكانوا خاتمة المحققين فيه، قد صرحوا بأن الاستناد إلى صدق الرسول الثابت بالمعجزة، كاف في ثبوت العلم بما جاء به الرسول من العقائد والأحكام الشرعية والتصديق به، وفي الخروج عن التقليد في الإيمان به إلى الإيمان =

....

= التحقيقي، بما في ذلك ما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله. ومعنى هذا أن المؤمن بالسمع بالاستناد إلى المعجزة يكفيه في خروجه عن التقليد فيما آمن به إلى الإيمان الاستدلالي استدلاله بالسمع على ذلك، وهذا استدلال بالسمع على مسائل العقيدة مع الاستناد إلى صدق الرسول المؤيد بالمعجزات، فهذا حكم منهم بأن أمور العقيدة غير الرسالة ودلالة المعجزة تثبت بالسمع مع الاستناد إلى المعجزة، لكن ليس لأجل تحصيل أصل الإيمان، بل لأجل الخروج بذلك عن الإيمان التقليدي إلى الإيمان الاستدلالي التحقيقي.

وإنما استثنينا الرسالة ودلالة المعجزة؛ لأنهما لاستناد السمع في ثبوته إليهما لا سبيل لإثباتهما بالسمع بطريق من الطرق كما قدمناه آنفاً.

والفريق الآخر أراد أن هذا القسم من مسائل العقيدة كسائر المسائل الأخرى يمكن إثباته بالسمع، لكن مع الاستناد إلى صدق الرسول المؤيد بدلائل نبوته، ولعلهم أرادوا أنه يمكن الاستدلال عليها بذلك بالنسبة إلى المؤمن بالسمع لأجل الخروج عن التقليد في العقيدة إلى الإيمان الاستدلالي. وهذا ما صرح به الأشاعرة فيما نقلناه عنهم آنفاً، وإن كانوا أرادوا أنه يمكن ذلك لأجل تحصيل أصل الإيمان فإن ذلك غير صحيح كما حققناه آنفاً، فلم يتوارد نفي الفريق الأول وإثبات الفريق الثاني ـ بناءً على ما قلناه ـ على محل واحد، بل الفريقان متفقان على إثبات ما أثبته الفريق الثاني، والفريق الثاني لا يخالف الفريق الأول في نفي ما نفاه، فلا خلاف بينهما بحسب الحقيقة، بل الخلاف بينهما لفظي.

لكنه ينبغي أن يستثنى من كلام الفريق الأخير رسالة الرسول، فإنها لا تثبت إلا بمجرد العقل، وهو الدلائل الدالة على صدقه في دعواه الرسالة، ولا سبيل إلى إثباتها بالسمع بطريق من الطرق.

وأما القول بأن مسائل العقيدة كلها تثبت بمجرد السمع، بدون استناد إلى صدق الرسول المؤيد بدلائل النبوة، فلا يقدم على القول به عاقل، لأن السمع بمجرده لا يثبت به حكم من الأحكام كما تقدم بيانه.

وكذلك القول بأن القسم الأول من أصول العقائد تثبت بالدليل المركب بالنسبة إلى غير المؤمن لأجل تحصيل أصل الإيمان بها، وذلك لأن غير المؤمن غير مؤمن بالسمع، فلا يصح الاستدلال بالسمع بالنسبة إليه لا جعله دليلاً مستقلاً ولا جزء دليل. =

= **مسألة تقدم العقل على النقل:**

وهذه المسألة هي مسألة تقدم العقل على النقل، فقد اتضح بما تقدم بيانه أن العقل مقدم على النقل، وذلك أن النقل هو الكتاب والسنة، وثبوت الكتاب والسنة وثبوت حجيتهما متوقفان على ثبوت الوجود لله تعالى وعلى ثبوت صفات العلم والإرادة والقدرة له، وعلى دلالة المعجزة وثبوت رسالة الرسول، وهذه الأمور التي يتوقف عليها ثبوت السمع لا يمكن إثباتها بمجرد السمع كما بيناه، بل لا بد في إثباتها من الاستناد إلى العقل، إما إلى مجرد العقل كما في دلالة المعجزة وثبوت الرسالة، وكذا هذا القسم من أصول العقائد من علم الله تعالى وإرادته وقدرته بالنسبة إلى غير المؤمن بالسمع، وإما إلى السمع بملاحظة استناده إلى صدق الرسول المؤيد بدلائل النبوة، كما في هذه الأصول بالنسبة إلى المؤمن بالسمع، وكذلك سائر العقائد والأحكام الشرعية، فإنها لا تثبت بالعقل المجرد، بل لا بد في إثباتها بالسمع من الاستناد إلى العقل، وهو الدلائل الدالة على صدق الرسول في دعواه الرسالة، ودلالة هذه الدلائل على صدق الرسول عقلية، فعلى كل التقادير لا بد في إثبات السمع من الاستناد إلى العقل، فكان العقل مقدماً على النقل.

ويتفرع على هذا الأصل ما إذا تعارض صريح العقل وظاهر النقل، فيقدم صريح العقل على ظاهر النقل، ويؤول النقل بوجه صحيح، وإنما قلنا: ظاهر النقل، لأن النقل لا يأتي أبداً بما يخالف صرائح العقول، لكنه قد يخالف ظاهره ذلك.

قاعدة تقدم العقل على النقل من المقررات عند العلماء، وقد قال بها ابن تيمية:

ومما ينبغي التنبيه عليه أن تقديم العقل على النقل إذا عارض العقلُ النقلَ، وتأويل النقل بناء على هذا التعارض أو رَدَّهُ ليس شيئا انفرد به الأشاعرة، بل هو من مقررات العقول؛ وقد كان المعتزلة قرروه من قبل الأشاعرة، وقد قرره أصحاب العلوم المختلفة في علومهم، فمثلا التأويلات التي أول بها السلف جملة من نصوص الكتاب والسنة كثير منها مبنية على مخالفة ظواهر هذه النصوص للعقل، وحتى المُحدِّثُون الذين قد يتخيل أنهم أبعد الناس عن القول بهذا التقديم قد قرروا هذا التقديم في مؤلفاتهم وجعلوه من أصولهم، قال الخطيب البغدادي: =

= «باب القول فيما يرد به خبر الواحد،....: وإذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور: **أحدها**: أن يخالف موجَبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشرع إنما يرد بمجوَّزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا.

والثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ.

والثالث: أن يخالف الإجماع فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له». انتهى.

وقال: «ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والحكم الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع به، وإنما يقبل فيما لا يقطع به مما يجوز ورود التعبد به...».

ثم إن ابن تيمية أيضا قائل بهذه القاعدة التي قررها الأشاعرة في بعض كتبه، وإن كان قد حاول نقضها في كتب أخرى له. قال في الرسالة التدمرية في معرض الاستدلال على أمر من أمور العقيدة: «والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم»، ففكر أيها القارئ في كلام ابن تيمية هذا، أليس معناه أنه إذا عارض هذا الدليل من السمع معارض عقلي لا يَثْبُت ما دل عليه، لعدم سلامته عن المعارض الذي هو الدليل العقلي. وهل هذا إلا قول منه بهذه القاعدة التي قررها الأشاعرة والمعتزلة من حيث يشعر أو لا يشعر.

هذا عن أصل هذه القاعدة، وأنها قاعدة صحيحة لا يتطرق إليها الريب والشك.

العقل عاجز وقاصر الإدراك في كثير من المجالات،
ولا يتم له الإدراك فيها إلا باعتماده على الوحي، واستسلامه له:

لكنه لا بد من التنبيه إلى الفرق بين الحكم العقلي القاطع، وبين إدراك العقل القاصر في كثير من مجالات المعرفة، ولا سيما في مجال ما وراء الطبيعة، وفي مجال الإلهيات على الخصوص، فإن إدراك العقل قاصر في هذه المجالات، ومن أجل ذلك نرى الاختلاف الشديد في هذه المجالات بين الفلاسفة، فنراهم عندما يتكلمون في مسألة من هذه المسائل لا يكادون يتفقون على رأي واحد فيها، وكثيرا ما تكون الآراء في المسألة الواحدة على عدد رؤوس المتكلمين فيها من الفلاسفة. =

= وقريب من اختلاف الفلاسفة اختلاف المتكلمين في المسائل الاجتهادية المتعلقة بالعقيدة، وهذا واضح لمن له إلمام بعلمي الفلسفة والكلام.

وهذا الاختلاف الشديد بين الفلاسفة والمتكلمين فيما وراء الطبيعة، وفي مجال الإلهيات على الخصوص، إن دل على أمر فإنما يدل على أن هذه المجالات ليست من مجالات العقل، وأن العقل قاصر عن إدراك الحقائق فيها، وذلك لأن العقل لقصوره في هذه المجالات تلتبس عليه القضايا المسلمات والظنيات وحتى القضايا المخيَّلات الكواذب بالقضايا اليقينية، فيأخذ العقل القضايا المسلمات والظنيات أو الكواذب التي يحكم بها الخيال دون العقل على أنها يقينيات، ويؤلف منها دلائل مؤدية إلى نتائج يتقبلها على أنها يقينية بناء على أنه اعتقد أن مقدمات دلائلها يقينية، فيجعل هذه النتائج التي هي في الواقع ظنية أو وهمية كاذبة، وهو يعتقدها يقينية، يجعلها أصلا يبني عليها فكرة، أو عقيدة، يتبناها، ويدافع عنها بكل ما أوتي من قوة، ويسعى في نشرها ودعوة الناس إليها بجهد وحماس.

ومن أجل قصور العقل وعجزه كان الناس بأمس حاجة إلى الوحي وبعثة الرسل، فإن الإنسان عند استغنائه عن الوحي يضل ويشقى، وقد أشار الله تعالى إلى هذا بقوله: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾، فإن الله تعالى قد خلق العقل قاصرا عاجزا لا سيما في مجال ما وراء الطبيعة، وجعله بحيث يشعر صاحبُهُ دائما بالحاجة الماسة إلى خالقه، وإلى وحيه وأنبيائه، حتى يكون دائما شاعرا بعبوديته، منقادا لباريه، طائعا للمنعم عليه، تابعا لرسله وأنبيائه، وبذلك يكون ممن يؤتى الحكمة: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

يقول ابن خلدون في مقدمته: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن بها أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال.

وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده، ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله تعالى وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه تعالى».

ويقول الإمام السرهندي: «إن طور النبوة وراء العقل والفكر، والأمور التي العقل عاجز في إدراكها تثبت بطور النبوة، فلو كان العقل كافيا فلأي شيء يكون بعثة الأنبياء عليهم الصلاة =

= والسلام، ولأي شيء يكون العذاب الأخروي مربوطا ببعثتهم، قال الله تبارك وتعالي: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾.

العقل وإن كان حجة ولكنه ليس بحجة بالغة كاملة، والحجة البالغة إنما تحققت ببعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وبها انقطعت ألسنة أعذار المكلفين، قال الله تبارك وتعالي: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ الإسراء: ١٥ يزال التظليل

فإذا ثبت للعقل قصور في إدراك بعض الأمور، فوَزْنُ جميع الأحكام الشرعية بميزان العقل لا يكون مستحسنا، والتزام تطبيقها على العقل حكم في الحقيقة باستقلال العقل، وإنكار لطور النبوة، أعاذنا الله تعالى من ذلك.

ينبغي أن يعلم أن مقلد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ بعد إثبات نبوتهم وبعد تصديق رسالتهم ـ من المستدلين، وتقليدهم إياهم وتصديق كلامهم حينئذ عين الاستدلال، مثلا إذا أثبت شخص أصلا من الأصول باستدلال فجميع الفروع التي تنشأ وتتشعب من هذا الأصل تكون مستندة إلى الاستدلال، وباستدلال الأصل يكون مستدلا في جميع فروعه.

واجب العقل هو الاستسلام للوحي على حسب أساليب اللغة العربية التي ورد بها الوحي من الحقيقة والمجاز والكناية:

فالعقل في مجال العقيدة في المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت السمع واجبُه هو الاستسلام التام للوحي والانقياد الكامل لما جاء به الرسول.

ولكن من أجل أن الوحي قد جاء بلسان عربي مبين لا بد أن يكون استسلام العقل للوحي على حسب طبيعة اللسان العربي، وبمقتضى أساليبه.

فإن اللغة العربية كسائر لغات العالم قد جاءت على أساليب مختلفة: أسلوب الحقيقة، وأسلوب المجاز، وأسلوب الكناية، والأصل في الكلام هو الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجاز والكناية إلا لقرينة تدل على ذلك، والقرائن منها لفظية ومنها حالية، والحالية: ليس لها ضابط معين يحدها.

ثم إن المجاز أبلغ من الحقيقة، والكناية أبلغ من التصريح، ولا يتم جمال اللغة ولا تتحقق بلاغتها بدون أسلوبَي المجاز والكناية، ولا تحيا لغة بدون هذين الأسلوبين، ولو فرضت لغة =

= خالية عن هذين الأسلوبين لكانت أحط لغة وأركَّها وأسخفها وأبعدها عن الجمال والبلاغة.
وليس التأويل إلا حمل الكلام على أحد هذين الأسلوبين، والحمل على أحدهما يحتاج إلى قرينة، فإذا وُجدت القرينة وامتنعنا عن التأويل لكُنّا حرفنا الكلِم عن مواضعه وألحدنا في أسماء الله وصفاته، وامتنعنا عن حمل كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم على الأسلوب الأجمل الأبلغ.
فالعقل الحكيم هو العقل الذي يراعي هذه الأساليب في نصوص الكتاب والسنة، فيحمل ما هو منها حقيقة على الحقيقة، وما هو منها مجاز على المجاز، وما هو منها كناية على الكناية.
وإذا خالف العقل هذا المنهج، وحاول حمل النصوص كلها على الحقيقة ضل وغوى، ولم يكن مستسلما للوحي ولا متبعا للرسل. وهذا ما تورط فيه المجسمة والمشبهة والحَشَوية.
وكذلك إذا حاول العقل حمل النصوص الواردة على الحقيقة على المجاز والكناية، أو رد النصوص بدعوى مخالفتها للعقل، وهذا ما تورط فيه المعتزلة، حيث ردوا كثيرا من الأحاديث الصحيحة التي تلقاها السلف على ظواهرها بالقبول، وأولوا كثيرا من نصوص الكتاب بصرفها عن ظواهرها وبحملها على المجاز والكناية بدعوى مخالفتها للعقل، وليست مخالفة للعقل، بل هي إما وراء طور العقل وإدراكه، أو هي مخالفة لاجتهادهم العقلي الخاطئ ومناقضة لمسلماتهم العقلية الكاذبة.

[إساءة استخدام المعتزلة وبعض الأشاعرة لقاعدة تقدم العقل على النقل]

فظهر مما تقدم أن قاعدة تقديم العقل على النقل قاعدة صحيحة لكنها قد أسيء استخدامها من قبل بعض المتكلمين، وفي مقدمتهم المعتزلة بتقديمهم اجتهادهم العقلي الخاطئ على النقل.
أما الإمام أبو الحسن الأشعري فمع قوله: بتقدم العقل على النقل توسط في الأمر فلم يطلق للعقل العنان مثل ما فعله المعتزلة، ولم يعقله عقلَ المجسمة، ولم يلجمه إلجام المشبهة والحشوية، ورأى أن ذات الله تعالى وصفاته مما وراء طور العقل، وأن العقل عاجز عن إدراكها على ما هي عليه، وقاصر عن الإحاطة بمعرفتها.
فحمل النصوص الواردة فيها في الكتاب والسنة مما يوهم ظاهرها الجسمية أو التشبيه أو شيئا من لوازم الجسمية على أن ما ورد فيها مما يوهم ذلك صفات لله تعالى لا يدركها العقل، ولا تحد بحد ولا تكيف بكيف. فلم يخالف بذلك النص، ولم يهمل العقل، بل سار بالعقل في ضوء النص، وسلم للنص في ضوء العقل.

وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل؛ فلو أتى الشرعُ بما يكذّب العقلَ، وهو شاهده، لبطل الشرع والعقل معا».

إذا تقرر هذا فنقول[1]: «كل لفظ يرد في الشرع مما يُسْنَد إلى الذات المقدسة أو يُطْلَق اسما أو صفة لها، وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه»: لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحادا، والآحاد، إن كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهرا فظاهره غير مراد؛ وإن كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا[2] لا

---

(١) **قوله: إذا تقرر هذا فنقول...إلخ**: هذه القاعدة التي قررها الشارح قاعدة ذهبية، لا يجوز لعاقل يحترم عقله أن يتردد فيها فضلا عن أن يخالفها أو يردها، فإنها محكمة البناء مسدودة النوافذ، وقد قررها قبل الشارح أساطين المحققين، لكنها قد أسيء استخدامها من قبل بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة منهم، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: جهة مخالفة العقل، فقد يعتقد بعض الناس ما ليس بمخالف للعقل مخالفا له وإنما هو مخالف للاجتهاد العقلي الذي رآه هو أو رآه مشايخ مذهبه، وليس مخالفا لحكم العقل القاطع، فيؤوله انخداعا بهذه القاعدة الذهبية. وأكثر ما يكون هذا عند المعتزلة من أجل غلوهم في الاعتماد على العقل، وقد يكون عند فريق من الأشاعرة.

[بيان شروط التأويل]

والجهة الثانية: عدم رعاية شروط التأويل. وهي أربعة:

الأول: أن يكون موافقا لأساليب اللغة العربية.

والثلاثة الأخر: هي الشروط المعتبرة في إطلاق مالا توقيف فيه من الأسماء والصفات على قول الاشتقاق، وهي أن يكون المعنى الذي حمل عليه النص من المعاني التي ثبت بالنص اتصافه تعالى بها، وأن يكون مشعرا بالجلال، وأن لا يكون موهما للنقص بالنسبة إليه تعالى.

ومما لاريب فيه أن بعض المتأخرين من الأشاعرة أو كثيرا منهم من أجل عدم تقيدهم بهذه الشروط قد غلوا في التأويل اغترارا بظاهر هذه القاعدة الذهبية، فجلبوا على الأشاعرة النكير والشر المستطير. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: فلا يتصور أن يكون نصا**: وذلك لأدائه إلى وجود حكمين يقينين متضادين؛ وهما حكم العقل، وحكم هذا النقل، وهو محال. =

يحتمل التأويل، بل لابد وأن يكون ظاهرا، وحينئذ نقول: الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو إما أن يدل قاطع على واحد منهما أولا، فإن دل حمل عليه، وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد[1] دفعا للخبط عن العقائد، أو لا خشية الإلحاد في الأسماء والصفات؟ **الأول**: مذهب الخلف، **والثاني**: مذهب السلف،[2] وسيأتي أمثلة للتنزيل عليهما.

---

(١) **قوله: فهل يعين بالنظر والاجتهاد**: المراد التعيين على سبيل الجواز والترجيح دون الوجوب والقطع، فإنه لا قائل بوجوب التعيين، غاية الأمر أن الخلف يجوزونه لكن لا على سبيل القطع كما يدل عليه قول الشارح: بالنظر والاجتهاد: وقول المصنف الآتي: إذ لا دليل على إرادته عينا؛ لكن التأويل مشروط بأن يكون موافقا لأساليب اللغة العربية، وأن لا يوهم نقصا، وأن يشعر بالجلال، وإلا كان إلحادا في أسماء الله تعالى وصفاته.

(٢) **قوله: الأول مذهب الخلف، والثاني مذهب السلف**: الأولى: الأول مذهب جمهور الخلف، والثاني مذهب جمهور السلف، وذلك أن فريقا من السلف قد أول بعض هذه النصوص، وفريقا من الخلف قد فوض.

[بيان أن القول بالإثبات آيلٌ إما إلى التفويض أو إلى التجسيم]

وأما الذين يقولون بالإثبات ويشنعون على كل من التأويل والتفويض، فإن أرادوا بالإثبات الحمل على المعنى الحقيقي فقد شبهوا وجسموا، وإن أرادوا الحمل على المعنى المناسب لله تعالى بدون حد ولا كيف ولا تشبيه ولا تجسيم فقد فوضوا، لأنهم صرفوا النص عن معناه الذي وضع له بدون أن يعينوا المراد، وهذا هو التفويض بعينه، وإن أرادوا أن هذه النصوص مع بقائها على حقيقتها المراد بها المعنى المناسب لله بدون حد ولا كيف ولا تشبيه ولا تجسيم كان كلامهم متناقضا من جهة لأن المعنى الحقيقي لهذه النصوص يكون بحد وكيف وتشبيه وتجسيم، وتفويضا من جهة أخرى لأنهم عندما قالوا بدون حد ولا كيف ولا تشبيه ولا تجسيم قد صرفوا النص عن حقيقته ولم يعينوا المعنى المراد وفوضوا معرفته إلى الله تعالى، وهذا هو التفويض نفسه. فالقائلون بالإثبات إما من أهل التجسيم الذي يتنزهون عنه، أو من أهل التفويض الذي يكرهونه. والله تعالى أعلم. وسيأتي نقل نظير هذا الكلام عن الإمامين القشيري وتقي الدين السبكي.

[الأجوبة التفصيلية عن النصوص الموهمة]

وأما الأجوبة التفصيلية: فقد أجيب عن آية الاستواء بأنا نؤمن بأنه تعالى استوى على العرش (**مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة**) لها، لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى، (**بل**) نؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى (**بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به**) كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم في المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه إليه سبحانه.

(**وحاصله**) أي: حاصل ما سبق (**وجوب الإيمان بأنه**) تعالى (**استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأما كون المراد أنه**) أي: الاستواء (**استيلاؤه على العرش**) كما جرى عليه بعض الخلف، واقتصر عليه حجة الإسلام في هذا الأصل (**فأمر جائز الإرادة**[1]) يجوز أن يكون مرادَ الآية، ولا يتعين كونُهُ المراد خلافا لما دل عليه كلام حجة الإسلام من تَعَيُّنِهِ، (**إذ لا دليل على إرادته عينا، فالواجب عينا ما ذكرنا**) من الإيمان به مع نفي التشبيه.

(**وإذا خيف على العامة**) لقصور أفهامهم (**عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية**) كالمحاذاة، (**وأن لا ينفوه**)

---

(١) **قوله: فأمر جائز الإرادة**: أقول: ليس بجائز الإرادة، لأن من شرط التأويل أن لا يكون المعنى الذي يحمل عليه النص موهما للنقص بالنسبة إليه تعالى، والاستيلاء أن سلم أنه لا يفيد المغالبة فلا شبهة أنه يوهمها.

وهذا من التأويلات التي أخذها متأخرو الأشاعرة عن المعتزلة، وقد كان السلف ينكرونها عليهم. ويعدونها من بدعهم. قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: ولا يقال يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف، وقال الإمام أحمد ـ على ما نقله عنه الإمام أبو فضل التميمي ـ: ويفسد أن تكون يده القوة والنعمة والفضل.

أي: لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية. (**فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء**[1])

---

(١) **تحقيق الكلام على الاستواء على العرش وعلى الآيات المتعلقة بذلك، وبيان خطأ من أوله بالاستيلاء**

قوله: **فلا بأس بصرف فهمهم** إلى الاستيلاء: التحقيق أن تفسير الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ و﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ بالاستيلاء تأويل فاسد، لأن من شرط التأويل أن لا يكون المعنى الذي يحمل عليه النص موهما للنقص بالنسبة إليه تعالى، والاستيلاء إن سلم أنه لا يفيد المغالبة فلا شبهة أنه يوهمها، وكما لا يجوز نسبة ما لا يجوز على الله تعالى إليه، لا يجوز نسبة ما يوهم ذلك أيضاً إليه، ولا يجوز حمل النصوص من الكتاب والسنة عليه، فلا يجوز نسبة الاستيلاء إليه تعالى.

وهذا من التأويلات التي أخذها متأخرو الأشاعرة عن المعتزلة، وقد كان السلف ينكرونها عليهم. ويعدونها من بدعهم. قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: ولا يقال يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف، وقال الإمام أحمد ـ على ما نقله عنه الإمام أبو فضل التميمي ـ: ويفسد أن تكون يده القوة والنعمة والفضل.

بل قوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ ـ والله تعالى أعلم ـ تمثيل لعظمته، وجلاله، وعزته، وقهره، ومالكيته، وملوكيته؛ يقال: «استوى فلان على العرش» إذا ملك وتسلطن، وإن لم يكن ثمة عرش. وتفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ ما يليه، وهو قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا وَمَا تَحۡتَ ٱلثَّرَىٰ * وَإِن تَجۡهَرۡ بِٱلۡقَوۡلِ فَإِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى * ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ الآيات [طه: ٥-٨]، فالآية على هذا استعارة تمثيلية، وهذا ما عليه المحققون من المتأخرين في أمثال هذه الآية.

قال التفتازاني في المطول (ص ٤٢٥): قد ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: أنه تمثيل لأنه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الـمَلِك مما يرادف الـمُلك جعلوه كناية عن الـمُلك، ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: ٦٤] أي هو بخيل ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط، والتفسير بالنعمة، والتمحل للتثنية من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام، وكذا قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] فتمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالأيدي إلى جهة حقيقة أو مجاز، بل يذهب إلى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام، من غير أن يتمحل لمفرداته حقيقة أو مجاز، وقد شدَّد ـ أي صاحب الكشاف ـ النكيرَ على تفسير اليد بالنعمة، والأيدي بالقدرة، والاستواء =

....

= بالاستيلاء، واليمين بالقدرة. وذكر الشيخ (عبد القاهر) في دلائل الإعجاز: أنهم وإن كانوا يقولون: المراد باليمين القدرة، فذلك تفسير منهم على الجملة، وقصدهم إلى نفي الجارحة بسرعة خوفا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه، وإلا فكل ذلك من طريق التمثيل. انتهى.

هذا كلام إمامي البلاغة عبد القاهر الجرجاني والزمخشري الذَين قيل في حقهما: لم يذق بلاغة القرآن إلا الأعرجان: أحدهما من زمخشر والآخر من جرجان، وقد حملا أمثال هذه النصوص على التمثيل وقد نقل كلامَهما على وجه الارتضاء والقبول إمامُ البلاغة والمعقول في عصره التفتازاني، وقد أشار هؤلاء الأئمة الثلاثة إلى أنه لا يعدل عن حمل هذه النصوص على الاستعارة التمثيلية إلى حملها على الاستعارة في المفرد مهما أمكن حملها على التمثيل، وذلك لما في حملها على التمثيل من الجزالة والفخامة المناسِبة بعظمة الله تعالى وجلاله، ومن علو طبقة البلاغة اللائقة بكلام الله تعالى، فإن الاستعارة التمثيلية هي مثار فرسان البلاغة وميدان تسابقهم في الفصاحة ولِـما في حمل هذه النصوص على المجاز في المفرد من ركاكة المعنى وسخافته الذَين لا يجوز حمل كلام الله تعالى على المعنى المؤدي إليهما. وسيأتي قريبا نقل نصوص عن مجموعة من كبار الأئمة في حمل هذه النصوص على التمثيل.

ثم أقول: مما ينبغي التنبيه عليه أن الاستواء على العرش قد ورد في كتاب الله تعالى في سبع سور: في الأعراف: **٥٤**، ويونس: **٣**، والرعد، **٢**، وطه: **٦**، والفرقان: **٥٩**، والسجدة: **٤**، والحديد: **٤**، وقد ورد في ستة من هذه السور وهي ما عدا سورة طه بعد كلمة «ثم» الواردة بعد خلق السماوات والأرض فيما عدا سورة الرعد فقد ورد فيها بعد قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ وهو في معنى خلق السماوات.

وقد وليَ الاستواءَ على العرش في هذه السور السبع إما ما يدل على تدبير العالم بلفظ التدبير أو بتعبير آخر، وإما ما يدل على إحاطة علمه تعالى بكل شيء، أو ما يدل على أنه تعالى المالك لكل شيء والمتولي لأمره، ونورد الآيات السبع على ترتيب ورودها في القرآن:

١ ـ ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ الأعراف.

....

= ٢ ـ ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ يونس.

٣ ـ ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ الرعد.

٤ ـ ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۞ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ﴾ طه.

٥ ـ ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ الفرقان.

٦ ـ ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ السجدة.

٧ ـ ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ الحديد.

تجعل الآيات كلها بدرجة واحدة من السواد

فنقول: ورود الاستواء على العرش في الكتاب على الأسلوب الذي ذكرناه يدل على أمور مهمة:

الأول: أن ورود الاستواء على العرش بعد «ثم» في ستة سور يدل على أن الاستواء على العرش ليس من صفات الله تعالى الذاتية القديمة القائمة بذاته تعالى بل من صفاته الحادثة التي يوصف بها بدون أن تقوم بذاته تعالى مثل صفات الفعل.

الثاني: أن عطفه على خلق السموات والأرض لا سيما بثم الدالة على التراخي يدل على أن الاستواء ليس من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، ويدل على أنه معلوم المعنى وإلا لما كان لعطفه بثم على خلق السموات والأرض معنى.

وذلك أن من شأن المتشابه أن يكون مستقلا بنفسه، وأما ما هو معطوف على ما هو معلوم المعنى لا سيما بثُم فمن شأنه أن يكون معلوم المعنى حتى يكون لعطفه فائدة، ولتراخيه عنه معنى مفهوم.

الثالث: أن ورود الاستواء على العرش في سورة الأعراف وسورة يونس وسورة الرعد بعد خلق السماوات والأرض أو بعد رفع السماوات بغير عمد ترونها معطوفا بـثم ووليه فيها بما يدل على تدبيره تعالى للعالم إما بلفظ التدبير أو بتعبير آخر يدل على أن المراد بالاستواء على العرش نفاذ قدرته تعالى وجريان مشيئته في العالم بعد خلق السماوات والأرض بمعنى =

صيانة لهم عن المحذور، بأن يذكر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء، **(فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله)** أي: الشاعر:

(قد استوى بشر على العراق) من غير سيف ودم مهراق

(وقوله:

فلما علونا واستوينا عليهمُ جعلناهمُ مرعى لنسر وطائر

و) جار **(على نحو ما ذكرنا)**في الاستواء على العرش **(كل ما ورد)** أي: كل لفظ ورد في الكتاب والسنة **(مما ظاهره الجسمية في الشاهد)** أي: الحاضر الذي ندركه، يجب الإيمان به **(كالأصبع، والقدم، واليد)** في نحو قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى:﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله ﷺ: **(إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها)**[١]، وقوله ﷺ: **(إن قلوب بني آدم كلها بين**

= أنه إنما ظهر تصرفه في العالم وتدبيره له بعد خلق السماوات والأرض، وأما قبل خلقها فقد كان قادرا على خلقها وتكوينها ولم يكن مكونا ولا موجدا لها بأعيانها بالفعل ولا متصرفا فيها بالفعل، فقوله تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ قد جرى فيه قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ﴾ مجرى التفسير لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ ويمكن أن يُجرى نظير هذا في غيرها من الآيات المذكورة فإذا فسرنا قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ بنفاذ قدرته وجريان مشيئته في مخلوقاته صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على عرشه بعد خلق السماوات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في مخلوقاته وتدبيره لها بعد خلق السماوات والأرض. والله تعالى أعلم. وقد نقل الرازي في تفسيره لآية الأعراف عن القفال الشاشي قريبا مما قررناه.

(١) أخرجه عن أبي موسي الأشعري مسلم في صحيحه في التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب (٢٧٥٩).

إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلبٍ واحد يُصَرِّفُه كيف شاء)[١] رواهما مسلم، وقوله ﷺ في الحديث الصحيح الطويل: (**يقال لجهنم: هل امتلأت، فتقول: هل من مزيد حتى يضعَ ربُّ العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول قَطْقَطْ بعزتك)**[٢]، ومثل هذه الألفاظ العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] فالجار والمجرور وهو قوله: على نحو، خبر مقدّم متعلق بمحذوف، تقديره جار كما ذكرنا، وقوله: كل مبتدأ مؤخر، وتقديم الخبر للحصر أي: على نحو ما ذكرنا لا على غيره، وقوله: يجب الإيمان به، استئناف لبيان ذلك النحو الذي تُجْرَى عليه الألفاظ المذكورة، كأنه قيل: ما النحو الذي تُجْرَى عليه الألفاظ المذكورة؟ فأجيب: بأنه نحو وجوب الإيمان بها، وهو كون الإيمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل إلا عند الحاجة إليه لفهم العامة، كما يوضح ذلك قوله: (**فإن اليد وكذا الإصبع وغيره**) كالوجه يقال في كل منها: (**صفة له تعالى**[٣] لا بمعنى الجارحة، بل على وجه يليق به، وهو سبحانه أعلم به).

---

(١) أخرجه عن عبد الله بن عمرو رضِيَ الله عنهُما مسلم في صحيحه في القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء (٢٦٥٤).

(٢) أخرجه عن أبي هريرة البخاري في صحيحه في التفسير، باب قوله «وتقول هل من مزيد» (٤٨٤٩) ومسلم في صحيحه في الجنة وصفة نعيمها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء (٣٥؛ ٢٨٤٦).

(٣) **تحقيق أنه هل اليد والعين ونحوهما مما هو في المشاهد عبارة عن الأعضاء والجوارح صفات لله تعالى؟**

قوله: صفة لله تعالى: أقول: قد عبر كثير من السلف عن هذه المتشابهات بالصفات، منهم الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر، والإمام أحمد، والإمام أبو الحسن الأشعري في الإبانة وغيرها، ومقصودهم بتعبيرهم عنها بالصفات نفي كونها عبارة عن الأجسام والأبعاض والجوارح، وهو نوع من التأويل الإجمالي، فإنه صرف لها عما وضع لها من المعاني =

= بحسب اللغة، فإن معانيها اللغوية ليست بصفات، بل أجسام وأعضاء وجوارح. ومن أجل ذلك سموها بالصفات الخبرية، وأرادوا بذلك أنها صفات ورد بها الخبر فقلنا بها، ولولا ورود الخبر بها لما قلنا بها، لعدم دلالة العقل على ثبوتها لله تعالى، وقابلوها بالصفات العقلية التي يثبتها العقل لله تعالى كالصفات السبع عند الأشاعرة أو الثماني عند الماتريدية.
ولا يخفى أن هذه الأمور التي هي في الشاهد عبارة عن الأعضاء والجوارح لم يرد نسبتها إلى الله تعالى في نص من نصوص الكتاب والسنة على سبيل الإسناد الخبري، وإنما وردت فيهما على وجه الإضافة فقط ضمن نصوص أريد بها إثبات أمر آخر لله تعالى، ووردت إضافتها في تلك النصوص إلى الله تعالى تأييدا للمعنى الذي أريد إثباته لله تعالى بهذه النصوص، ولم تسق هذه الأمور مساق الصفات التي قصد إثباتها لله تعالى، ومن أجل ذلك امتنع فريق من العلماء كابن عقيل الحنبلي وابن الجوزي وابن حزم عن التعبير عن هذه الأمور بالصفات، فعبروا عنها بالإضافات، وسموا النصوص الواردة هي فيها بنصوص الإضافات لا بنصوص الصفات، وأقول: كما أن هذه الأمور لم تسق في نصوص الكتاب والسنة مساق الصفات التي أريد إثباتها لله على أنها صفات له، كذلك لم يقصد بإضافتها لله تعالى نفس الإضافة، بل قصد بهذه الإضافة تأييد المعنى المجازي للنص الواردة هي فيه الذي أريد إثباته لله تعالى، فكما أن نسبة هذه الأمور إلى الله تعالى ليس المراد بها توصيف الله تعالى بها، ولا بيان أنها صفات لله تعالى، كذلك إضافتها إلى الله تعالى ليست مقصودة، بل المقصود إثبات المعنى المجازي للنص لله تعالى، مثلا المقصود بقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ إثبات السلطة المطلقة لله تعالى، وورد إضافة اليد له تعالى في هذا النص تأييدا لهذا المعنى، فإضافة اليد فيه لله تعالى ليست مقصودة، كما أنه ليس المقصود من هذه الإضافات توصيف الله باليد، ولا بيان أنها صفة له تعالى.
قال الإمام تقي الدين السبكي في كتابه الفذ «السيف الصقيل» (١٦٩) عن النصوص التي أجرى فيها الخلف التأويل: وانظر إلى هذه الصفات التي يثبتها هذا المبتدع لم تجئ قط في الغالب مقصودة، وإنما في ضمن كلام يقصد منه أمر آخر، وجاءت لتقرير ذلك الأمر، وقد فهمها الصحابة، ولذلك لم يسألوا عنها النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لأنها كانت معقولة عندهم بوضع اللسان وقرائن الأحوال وسياق الكلام وسبب النزول، ومضت =

= الأعصار الثلاثة التي هي خيار القرون على ذلك حتى حدثت البدع والأهواء، فيجيء مثل هذا المتخلف بجمع كلمات وقعت في أثناء آيات أو أخبار فهم الموفَّقون معناها بانضمامها مع الكلام المقصود فجعلها هذا المتخلف في أمثالها مقصودة، وبالغ فيها، فأورث الرَّيب في قلوب المهتدين، وانظر إلى أكثرها لا تجده مقصودا بالكلام بل المقصود غيره، إما بسباق قبله أو بسياق بعده، أو بأن يكون المحدَّث عنه معنى آخر والمحدَّث به، ويكون ذلك مذكورا على جهة الوصف المقوي لمعنى ما سيق الكلام لأجله. انتهى. وهو كلام في غاية الدقة والمتانة ينبئ عن فهم لهذه النصوص عميق، وإدراك لها بالقبول حقيق، ينبغي أن يؤخذ هو وكلام الإمام ابن دقيق العيد وكلام الإمام الغزالي الآتيان فيصلا في فهم هذه النصوص، وفصلَ الخطاب في تفسيرها.

ومن أجل ما ذكرنا حمل المحققون من المتأخرين النصوص الواردة فيها هذه الإضافات على المجاز المركب والاستعارة التمثيلية، وعينوا المعنى المراد منها.

هذا إذا كان المعنى الذي عينوه معنى متبادرا من هذه النصوص عند إطلاقها، أو كان محتملا احتمالا غير بعيد، وأما إذا لم يكن لهذه النصوص معنى كذلك وكان حملها على المعنى المجازي بتكلف فالصواب فيها التفويض كما قال الإمام ابن دقيق العيد.

[تقسيم الأمور الوارد نسبتها إلى الله تعالى إلى أربعة أقسام وبيان حكم كل قسم منها]

مما ينبغي التنبيه عليه أن كثيرا من السلف والخلف قد عبروا بالنسبة إلى ما سموه بالصفات الخبرية كالعين واليد والأصبع والجنب بقولهم: لله عين لا كالأعين، ويد لا كالأيدي، وأصبع لا كالأصابع...إلخ، وهذا التعبير منهم مبني على عدهم لهذه الأمور من الصفات لله تعالى كما عبروا عنها بالصفات الخبرية، وقد حققنا آنفا أن ما هو في الإنسان عبارة عن الأعضاء والجوارح لم يسق في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم على أنها صفات لله تعالى، وأنها قد وردت على سبيل الإضافة إلى الله تعالى، ولم ترد في نص من النصوص على وجه الإسناد الخبري، وقد قصد بهذه الإضافة تأييد المعنى الذي سيق له النص التي وردت في ضمنه، ولم يقصد إثباتها لله تعالى على أنها صفات له تعالى ولم تسق لذلك. =

= ولنا كلام على هذا التعبير هل يجوز إطلاقه أم لا، أوردناه في كتابنا «منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام»، فرأينا من المناسب أن نورده هنا، حتى يكون تتميما لمسائل الصفات الخبرية، وتكميلا لما أوردناه آنفا، وهو كما يلي:

وتتميما لموضوع الصفات نقرر قاعدة مهمة جدا متعلقة بالصفات، فنقول:

الأصل في إثبات الأسماء والصفات لله تعالى ونفيها عنه نوعان من النصوص: النوع الأول: نصوص الكتاب الواردة بتنزيه الله تعالى عن كل عيب ونقيصة، والنوع الثاني: النصوص الواردة بمخالفته تعالى للمحدثات.

هذه النصوص هي الأصل في هذا الباب تقضي على ما عداها من النصوص المتعلقة بالأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة مما يفيد ظاهرها خلاف ذلك، وتُنَزَّلُ ما عداها من النصوص عليها، وتفسر على وفقها.

ثم نقول: الأمور الوارد نسبتها إلى الله تعالى في الكتاب والسنة أربعة أنواع:

النوع الأول: ما يوهم نقصا بالنسبة إلى الله سبحانه تعالى، مثل ما ورد من نسبة النسيان إلى الله تعالى في قوله تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡۚ﴾، وقوله: ﴿ فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمۡۖ﴾، ومثل ما ورد من نسبة المرض إليه تعالى في الحديث القدسي: (عبدي مرضت فلم تعدني).

فهذه النصوص يجب نفي ما توهمه من النقص من الأصل، ويجب تأويلها، ولا يتوقف فيها، فمن أجل ذلك أولها العلماء، ولم يتوقفوا عن تأويلها، وأجمعوا على تأويلها.

وإنما قلنا: إن هذه النصوص توهم نقصا، فعبرنا بالإيهام، ولم نعبر بالدلالة أو الاقتضاء، لأن كل ما هو من هذا النوع من النصوص مقرون بقرائن تعين المعنى المجازي المراد منها، فلا يجوز مع ذلك أن يقال: إنها تدل على النقص أو تفيده أو تقتضيه.

النوع الثاني: ما يوهم مماثلته تعالى للمحدثات ومشابهته لها من ثبوت خواص الأجسام والمحدثات لله تعالى من الأعضاء والجوارح والحدود والغايات وحلول الحوادث والمكان لله تعالى، فهذه النصوص أيضا يجب نفي ما توهمه عن أن يكون مرادا منها، ثم هل يتوقف بعد هذا النفي، ويفوض المعنى المراد منها إلى الله تعالى، أو تفسر بمعان يصح نسبتها إلى الله تعالى وفق شروط التأويل، المذهبان المعروفان. وعبرنا هنا أيضا بالإيهام لما قلناه آنفا. =

....

= **النوع الثالث**: ما يفيد ثبوت صفات معنوية لله تعالى لا يصح إثباتها لله تعالى بحسب ما وضعت له من المعانى اللغوية التى يتصف بها الإنسان، لأن الاتصاف بها على ذلك الوجه يقتضي مماثلته تعالى للحوادث من التغير والانفعال، وكونَ المتصف بها محلا للحوادث ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ وذلك مثل الرحمة والرضى والغضب. وهذا النوع قريب من النوع الذي قبله، ويجرى فيه ما يجرى فيه من القولين المعروفين. لكنه يفترق عنه فيما سنذكره قريبا.

النوع الرابع: ما يفيد ثبوت صفات معنوية لله تعالى ليس في إثباتها لله تعالى إيهام نقص، وليس لهذه الصفات معان لغوية يمتنع اتصاف الله تعالى بها، بل هذه الصفات مقتضى ذاته تعالى ومقتضى إلَهيته وربوبيته من صفات العظمة والكمال والجلال، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحكمة والكبرياء.

فهذا النوع من الصفات يجب إثباته لله تعالى بالمعنى اللغوي لدوالها على وجه الكمال، كما أن بعضا منها ثابت لغيره تعالى لكن لا على وجه الكمال، فإنها في المخلوقات عارضة ناقصة، وفي الله تعالى واجبة في غاية ما يتصور من الكمال. فهذا النوع من الصفات أيضا تُنفى عنها مماثلتها لصفات المخلوقين لكن من جهة الوصف لا من جهة الأصل.

قال الإمام تقي الدين السبكي في السيف الصقيل (١٦٨): وأما المشيئة والعلم والقدرة ونحوها فهي صفات ذات، وهي فينا ذات أمرين: أحدهما: عرَض قائم بالجسم، والله تعالى منزه عنه، والثاني: المعاني المتعلقة بالمراد والمعلوم والمقدور، وهي الموصوف بها الرب سبحانه وتعالى. انتهى.

فنفي مماثلته تعالى للحوادث المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ وبغيره من الآيات ثابت لله تعالى بالنسبة إلى الحوادث كلها ذواتها وصفاتها، لكن نفي المماثلة بالنسبة إلى بعض صفات المحدثين متوجه إلى أصلها ووجودها، فيمتنع قيامها بالله تعالى من الأصل، وفي بعضها إلى وصفها، فيمتنع قيامها بالله تعالى على الوجه الموجود في المخلوقين.

وقد أشار الله تعالى إلى هذا بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، حيث أثبت لنفسه السمع والبصر بعد نفيه تعالى المماثلة للحوادث عن نفسه، فنبه بذلك على أن نفي مماثلة الأشياء له إنما هو على الطريق الذي ذكرناه. =

....

= ومن هذا التفصيل ظهر أنه يصح أن يقال: لله تعالى علم ليس كعلمنا وقدرة ليست كقدرتنا إلى غير ذلك من النوع الأخير من الصفات، ولا يصح أن يقال: لله تعالى نسيان ليس كنسياننا، ولا مرض ليس كمرضنا: وذلك لأن المرض منفي عن الله تعالى من الأصل رأسا، وكذلك النسيان: قال الله تعالى: (وما كان ربك نسيا).

هل يصح أن يقال: لله تعالى يد لا كيدنا وجنب لا كجنبنا....؟

وأما أنه هل يصح أن يقال: لله يد لا كيدنا، وجنب لا كجنبنا، ورجل لا كرجلنا، وأصبع لا كأصبعنا؟ وهل يصح أن يقال: لله تعالى رحمة ليست كرحمتنا، ورضى ليس كرضانا، وغضب ليس كغضبنا؟. الثاني صحيح والأول غير صحيح. والفرق بينهما من وجوه:

الأول: أنك في الثاني تثبت صفة معنوية لله تعالى أثبتها الله تعالى لنفسه وساقها مساق الصفات الثابتة له تعالى من الرضى والغضب ونحوهما، ثم تنفي عن الله تعالى ما يوهمه اللفظ من التغير والانفعال الذي هو على الله تعالى محال، فتعود هذه الصفات إلى صفة الإرادة أو إلى صفة الفعل، فيكون كلامك من نوع قولنا: لله علم لا كعلمنا حيث أثبتَّ لله تعالى العلم، ونفيت أن يكون على وجه النقص الذي هو في حقه تعالى محال، فينفعك قولك: «ليس كرضانا» بعد قولك: «لله تعالى رضا» حيث يفيد قولك هذا أن رضاه تعالى ونحوه ليس على وجه التغير والانفعال الذي هو على الله محال.

وأما في قولك: «لله تعالى يد لا كيدنا» فمن أجل أن اليد موضوع للعضو المعلوم، وهي منفية عن الله تعالى أصلا بدلائل مخالفته للحوادث، فقد أَثْبَتَّ بقولك هذا لله ما هو منفي عنه أصلا ورأسا، ولم تثبت له ما هو ثابت له أصلا ومنفي عنه وصفا وكيفية، حتى ينفعك بعد قولك: «لله يد» قولُك: «لا كيدنا»، بل يكون قولك: «لا كيدنا» كلاما لا معنى له ومناقضا لقولك: «لله يد» إن كنت أردت بقولك: «لا كيدنا» نفي الوصف والأصل لأنك نفيت به ما أثبته بقولك: «لله يد»، ويكون مؤكدا للتشبيه والتمثيل إن أردت بقولك: «لا كيدنا» نفي الوصف دون الأصل لأنك تكون قد أثبت لله أصل الجارحة، ونفيت عنها الوصف والهيئة المخصوصة ليد الإنسان، فيكون كلامك هذا من قبيل قولك: «لله نسيان لا كنسياننا ومرض لا كمرضنا».

والثاني: أن الله تعالى قد أسند الرحمة والرضى والغضب ونحوها إلى نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله على وجه الإسناد التام الذي هو بين الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره ونحوها، =

= حيث وصف الله تعالى نفسه بالغفور الرحيم، والرحمن الرحيم، وقال: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ ٱللَّهُ﴾ [الدخان: ٤٢] وقال تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ وقال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ﴾ وساق هذا النوع مساق الصفات التي اتصف الله تعالى بها.

وأما ما هو موضوع للأعضاء والجوارح ونحوها فلم يرد في كلام الله تعالى وكلام رسوله إسنادها إلى الله تعالى على هذا الوجه، وإنما ورد نسبتها إلى الله تعالى على وجه الإضافة فقط كقوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ وقوله: ﴿فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾.

وأما قولنا: لله يد.. إلخ فمشتمل على نسبة هذه الأمور لله تعالى على وجه الإسناد التام، فيكون مخالفا للطريقة التى نسب الله تعالى هذه الأمور إلى نفسه في كتابه، ونسبها إليه رسوله في سنته، فتكون هذه الطريقة من النسبة غير صحيحة، فإنه لا يصح نسبة أمر إلى الله تعالى إلا ما نسبه هو إلى نفسه، وبالطريقة التي نسبه بها إلى نفسه تعالى.

الثالث: أن الرضى والرحمة والغضب ونحوها قد سيقت في كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه إثباتها لله تعالى، ولم تسق فى كلامهما على طريق إثبات أمر آخر لله تعالى، وأما اليد والجنب والرجل والأصبع ونحوها فلم تسق فى كلام الله تعالى وكلام رسوله على طريق إثباتها لله تعالى، بل سيقت في ضمن كلام أريد به إثبات أمر آخر لله تعالى. فمثلا قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ سيق لإثبات الملوكية والسلطنة المطلقة لله تعالى،لا لإثبات اليد لله تعالى، وقوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾سيق لإثبات الحسرة على التفريط في حقوق الله، لا لإثبات الجنب لله تعالى.

وقول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن) سيق لبيان أن قلب الإنسان طوع إرادته تعالى وقدرته يقلبه كيف يشاء، ولم يُسق لإثبات الأصابع لله تعالى، ولا لبيان أن في جوف كل إنسان أصبعين من أصابع الرحمن مكتنفتين بقلبه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وأما قولنا: لله يد ونحوه فيفيد إثبات اليد ونحوها لله تعالى ولم يفد إثبات أمر آخر لله تعالى، من نحو السلطنة والملوكية والقدرة المطلقة، والتصرف المطلق، فكما يكون أسلوب نسبة هذه الأمور لله تعالى مخالفا لأسلوب نسبتها إليه تعالى في الكتاب والسنة، كذلك يكون مفاد هذا الأسلوب مغايرا لمفاد أسلوب نسبتها إليه تعالى في الكتاب والسنة، فيكون استعمال هذا =

(**وقد تؤول اليد والإصبع**) في بعض المواضع عند الحاجة (**بالقدرة والقهر**) كقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: ٨٣] أي: هو قادر[١] على كل شيء، وكل شيء تحت قهره، ويؤوّل الحديثان السابقان في اليد وفي الإصبع بأنهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان، فيؤوّل الأول بأنه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار إلى طلوع الشمس من مغربها، فلا يردّ تائبا كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء أي: لأخذه[٢]، فلا يرد معطيا، ويؤول الثاني بأن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين إصبعين من أصابعه، ويؤول القدم بمعنى المتقدم أي: خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الآخرة لذلك،[٣] وتؤول

= الأسلوب غير صحيح. فإنه لا يصح نسبة أمر إلى الله تعالى إلا ما نسبه هو إلى نفسه، وبالطريقة التى نسبه بها إلى نفسه تعالى، وبالمعنى الذي أثبته تعالى لنفسه بهذه النسبة. والله تعالى أعلم بالصواب.

(١) **قوله: أي هو قادر على كل شيء**: لا يخفى أن هذا التفسير يناسب كون الآية استعارة تمثيلية، وظاهر كلام المصنف على الاستعارة في المفرد، إلا أن يراد بقول المصنف: «وقد تؤول اليد والإصبع» الكلام المشتمل عليهما، وهذا الوجه متعين، لأنه لا يقال: إن ملكوت كل شيء بقدرته وقهره، بل يقال: إن كل شيء بقدرته وتحت قهره، أو هو صاحب ملكوت كل شيء.

(٢) **قوله: لأخذه**: مصدر مضاف للمفعول الثاني، والضمير راجع للعطاء أي لأخذ العطاء من الناس، فلا يردّ مُعطيا، فيكون بسط اليد كناية عن التعرض للقبول، فيكون معنى قوله: لأخذه: لأخذ الواحد الباسط يدَه العطاءَ، وقد لاحظ الشارح في هذا التفسير أن بسط اليد كناية عن التعرض لقبول العطاء وأخذه، كما أن السائل المتعرض لقبول المساعدة يبسط يده، والذي دفعه إلى هذا الحمل أنه تعالى متعرض لقبول التوبة.

(٣) **قوله: أي خلق يقدمون للنار... إلخ**: لا يخفى بعد هذا التأويل، وإن سلمنا هذا التأويل في هذه الرواية، فماذا نصنع برواية: (يضع رجله)؟ فالأولى ـ إن أوَّلنا ـ أن يقال: إن الكلام ليس من الاستعارة في المفرد بل من الاستعارة التمثيلية، وأنه تمثيل لتجلي الله تعالى لجهنم بصفة القهر والجلال. ولا يخفى أن التأويلات التي ذكرت لهذا الحديث غير ظاهرة ولا تخلو عن تكلف، فالصواب في مثله التفويض. والله تعالى أعلم.

العين بالبصر[١]؛ والنزول بنزول أمره تعالى[٢]، وغيره مما بسطه في الاقتصاد.

---

(١) **قوله: ويؤول العين بالبصر**: أي: والكلاءة، قال الراغب: قال: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ وقال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾، ﴿ٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ أي: بحيث تُرى وتُحفظ؛ ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ أي: بكلاءتي وحفظي.

(٢) **نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا**

قوله: بنزول أمره: الأولى: أنه كناية عن تقربه إلى عباده، وتمثيل لبسط رحمته لهم بسطا خاصا كما يدل عليه قوله: «هل من مستغفر... إلخ»، أو يؤول بنزول أحد ملائكته كما جاء في إحدى روايات الحديث. والروايات يفسر بعضها بعضا.

فقد ورد في الحديث بروايتين صحيحتين ما يدل على أن النازل هو الملَك، أما الرواية الأولى فقد روى النسائي في السنن الكبرى (٦/ ١٢٤) بإسناد صحيح، وفي عمل اليوم والليلة برقم (٣٤٠ – ٤٧٢) عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضِيَ الله عنهُما أنهما قالا: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «إن الله عزَّ وجَل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر مناديا ينادي يقول: هل من داع فيستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يُعطَى؟».

وأما الرواية الثانية فعن عثمان بن أبي العاص الثقفي قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «تفتح أبواب السماء نصف الليل، فينادي مناد: هل من داع فيستجاب له؟ هل من مكروب فيفرج عنه؟ فلا يبقى مسلم يدعو بدعوة إلا استجاب الله تعالى له إلا زانية تسعى بفرجها أو عَشَّاراً» رواه أحمد (٣٣ – ٣١٧) والبزار (٤/ ٤٤) كشف الأستار، والطبراني (٩/ ٥١) وغيرهم بأسانيد صحيحة.

فالرواية التي فيها «ينزل ربنا...» الفعل فيها مسند للآمر مجازاً عقليّاً أي أمر الله بنزول ملك فينادي...إلخ، لأن الروايات يفسر بعضها بعضاً، أو نزول الله فيها مجاز عن بسط رحمته تعالى، وتمثيل لقربه إلى عباده قرباً خاصاً لمضاعفة ثواب أعمالهم، واستجابة دعائهم.

قال البيهقي: قال أبو سليمان (الخطابي) في الكلام على حديث النزول: وإنما يُنكِر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهِدُه من النزول الذي هو نَزْلَةٌ من أعلى إلى أسفل وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا يستولي عليه صفة الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده وعطفه عليهم، واستجابته لدعائهم، ومغفرته لهم، يفعل ما يشاء، لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية، سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. =

(**واليمين في قوله** ﷺ: «**الحجر**) أي: الأسود (**يمين الله في الأرض» على التشريف والإكرام»**)، والمعنى أنه وضع في الأرض للتقبيل والاستلام تشريفا

= وقال أبو سليمان ـ رحمه الله تعالى ـ في معالم السنن: وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، فالمحكم منه ما يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر، ويوكل باطنه إلى الله تعالى، وهو معنى قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، وإنما حظ الراسخين أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، وكذلك ما جاء من هذا الباب في القرآن، كقوله عزَّ وجَل: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢]، والقول في جميع ذلك عند علماء السلف ما قلناه.

وقد زل بعض شيوخ أهل الحديث ممن يُرجَع إلى معرفته بالحديث والرجال، فحاد عن هذه الطريقة حين روى حديث النزول، ثم أقبل على نفسه فقال: إن قال قائل: كيف ينزل ربنا إلى السماء؟ قيل له: ينزل كيف يشاء، فإن قال: هل يتحرك إذا نزل؟ فقال: إن شاء يتحرك، وإن شاء لم يتحرك.

وهذا خطأ فاحش عظيم، والله تعالى لا يوصف بالحركة، لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من أعراض الـمُحدَث، وأوصاف المخلوقين، والله تعالى متعال عنهما ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١].

فلو جرى هذا الشيخ على طريقة السلف الصالح، ولم يُدخِل نفسه في ما لا يعنيه لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش، قال (الخطابي): وإنما ذكرت هذا لكي يتوقى الكلام فيما كان من هذا النوع، فإنه لا يثمر خيراً، ولا يفيد رشداً، ونسأل الله العصمة من الضلال، والقول بما لا يجوز من الفاسد الـمُحال (الأسماء والصفات **٤٥٣ - ٤٥٥**).

أقول: ومما يدل على أن النزول ليس نزول نُقْلَةٍ أن نصف الليل الأخير لا ينتهي عن الدنيا، وهو موجود فيها دائماً، وإنما ينتقل عن قطر إلى آخر، فلو كان النزول نزول نقلة لما تصور نزوله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، بل يكون مستقرّاً فيها دائماً لدوام نصف الليل الأخير في الدنيا، فمتى يستقر على عرشه بذاته كما يقولون!؟ سبحانه وتعالى عما يقولون علوّاً كبيراً.

فالقول: بأنه تعالى مستو على عرشه بذاته، وبأنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة نزول نقلة متنافيان! والله تعالى أعلم.

له[١] كما شرفت[٢] اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة، فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك، أو لأن من قبله[٣] أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الإقبال عليه والرضا عنه، وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين. والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أو لأحدهما، ثم أضيف إضافة تشريف وإكرام، وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلاّم بلفظه، وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث أبي هريرة مرفوعا، ولفظه «من فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض يد الرحمن»[٤].

---

(١) **قوله: تشريفا له**: أي للحجر، والأولى أن يقال: المعنى إنه وُضِع في الأرض للتقبيل تعظيما لله، ليكون تقبيله بمنزلة تقبيل يمين الله ورمزا له جل وعلا عن الجارحة، ويؤيد هذا المعنى رواية «فإنما يفاوض يد الرحمن»، ورواية القضاعي عن ابن عباس موقوفا عليه: (الركن يمين الله يصافح بها خلقه). وهكذا سائر أعمال الحج، فإنها كلها وضعت رموزا إلى أمور أخرى.

(٢) **قول: كما شرفت إلخ**: هذا بيان لوجه التعبير عن الحجر باليمين، وأما إضافتها إلى الله تعالى فلزيادة التشريف، فكأنه قيل: الحجر الأسود مشابه لليمين، وهو حجر الله في الأرض.

(٣) **قوله: أولان من قبله**: عطف على قول المصنف: على التشريف بحسب المعنى، لأن المعنى أن اليمين استعمل في الحجر الأسود لأجل التشريف، أو لأن من قبله إلخ. ووجه الشبه في الوجه الأول وصف للحجر، وفي الوجه الثاني وصف لمُقَبِّله. والله تعالى أعلم.

(٤) أخرجه ابن ماجه في سننه في المناسك، باب «فضل الطواف» (**٢٩٥٧**) بلفظ «من فاوضه فإنما يفاوض يد الرحمن». وأخرجه عن جابر ابن عساكر في تاريخ دمشق (**٥٢/ ٢١٧**) وابن عدي في الكامل (**١/ ٣٤٢**). وأخرج عن ابن عباس رضي الله عنهما الأزرقي في أخبار مكة (**١/ ٣٢٣**) وقال إسناده ضعيف. وقال في كشف الخفاء (**١/ ٣٤٨ - ٣٤٩**): رواه الطبراني في معجمه وأبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس رضي الله عنهما ورواه القضاعي أيضا عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفا عنه، لكنه صحيح بلفظ « الركن يمين الله يصافح بها خلقه...» ومثله مما لا مجال للرأي فيه، وله شواهد، فالحديث حسن وإن كان ضعيفا بحسب أصله كما قال بعضهم. قال الإمام ابن الجوزي في العلل المتناهية (**٢/ ٥٨**): هذا حديث لا يصح، فيه إسحق بن بشر، كذبه أبو بكر بن أبي شيبة وغيره. وقال الدار قطني: هو في عداد من يضع الحديث. قال: وأبو معشر ضعيف.

وهذا التأويل لهذه الألفاظ (**لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية، وهو ممكن أن يراد، ولا يجزم بإرادته خصوصا على قول أصحابنا**) يعني الماتريدية: (**إنها**) أي: الألفاظ المذكورة (**من المتشابهات، وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه**)[1] في هذه الدار) دار التكليف،(**وإلا**) أي: وإن لا يكن ذلك بأن كان معرفته في هذه الدار مرجوّة (**لكان قد علم**) لمن حصلت له من العباد، وذلك ينافي القول بأن الوقف في الآية على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، وهو قول الجمهور.

واعلم أن كلام إمام الحرمين في «الإرشاد»[٣٩-٤٢] يميل إلى طريق التأويل، ولكنه في «الرسالة النظامية» اختار طريق التفويض حيث قال: «والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقدا إتباع سلف الأمة، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها»، وكأنه رجع إلى اختيار التفويض لتأخر الرسالة.

ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل، فقال في بعض فتاويه: طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق، ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب.

وتوسط ابن دقيق العيد، فقال: «يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب، ويتوقف فيه إذا كان بعيدا»؛[2]**وجرى شيخنا**

---

(١) **قوله: وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه:** أي: معرفته على سبيل القطع لما مر من قوله: وهو ممكن أن يراد...إلخ.

(٢) **قوله: وتوسط ابن دقيق العيد...إلخ:** لله در ابن دقيق العيد ما أدق نظره، فإنه إذا كان المعنى المجازي للنص مفهوما من تخاطب العرب بحيث لا يفهم العربي من ذلك التعبير إلا المعنى المجازي كان ذلك النص من قبيل المجاز المشهور والحقيقة المهجورة، فيكون صرفه عن =

المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام، وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك[١].

= ذلك المعنى المجازي تحريفا للكلم عن مواضعه، كيف! وكثير من تلك النصوص، لو ترجمت ترجمة حرفية إلى لغة أخرى لما فهم منها أهل تلك اللغة إلا المعنى المجازي، فكيف يجوز إذن صرفها عن ذلك المعنى، وهل ورد القرآن إلا على أساليب لغة العرب، ومن أساليبها المجاز والكناية، وذلك كقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾، وقوله ﷺ: «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن»، فإنه لا أحد يفهم من الآية إلا اتصافه تعالى بالملك، لا إثبات اليد له، ولا من الحديث إلا أن قلوب بني آدم طوع إرادته تعالى، لا إثبات الأصبعين له تعالى، وهذا غيض من فيض، وما أحكم قول ابن دقيق: « ويتوقف إذا كان بعيدا» وليت المتأخرين من علماء الأشاعرة توقفوا عند هذا الحد الذي رسمه هذا الجهبذ سيد المحققين، ولم يغلوا في التأويل، ولم يجلبوا على الأشاعرة النكير والشر المستطير.

(١) **تحقيق مسألة الصفات المتشابهات**

نرى أن نحقق هنا مسألة الصفات، ونفتتح مقالنا هذا بكلام عَلَمٍ من أعلام الأشاعرة، وهو إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى، وقد ذهب في كلامه هذا إلى مذهب التفويض حيث قال فيه: وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراءِ الظواهر على مواردها، وتفويضِ معانيها إلى الرب تعالى، وقال في آخر كلامه: ويكِلُ معناها إلى الرب تعالى.

قال إمام الحرمين في الرسالة النظامية (٣٢ - ٣٣): وقد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجَب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى.

والذي نرتضيه رأياً، وندين به عَقْداً، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد جرى صحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم، ورضي الله عنهم على ترك =

= التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الأمة والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآيات والظواهر مسوغاً ومحتوماً، لا شك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة. وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى. انتهى.

قال الحافظ ابن حجر بعد نقله لهذا الكلام: وقد تقدم النقل (أي نقل الانكفاف عن التأويل) عن أهل العصر الثالث، وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة، وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة (فتح الباري١٣/ ٤٠٧).

قال الزبيدي في الإتحاف (٢/ ١١١ - ١١٢) بعد نقله لهذا الكلام عن الحافظ:

وقال الحافظ ابن حجر: لأهل الكلام في هذه الصفات، كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها صفات ذات أثبتها السمع، ولا يهتدي إليها العقل.

والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، والوجه كناية عن صفة الوجود.

والثالث: إمرارها على ما جاءت به مفوضاً معناها إلى الله تعالى. انتهى.

أقول: إن الانكفاف عن التأويل المنسوب إلى السلف يشمل القولين الأول والثالث، فللسلف في المسألة قولان: بعضهم صرح بكونها صفات، منهم الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر، والإمام أبو الحسن الأشعري في الإبانة وغيرها من كتبه، والبعض الآخر لم يصرح بهذا كما لم يتعرض للمعنى.

[بيان أن القول الصحيح في تأويل النصوص الموهمة هو حملها على التمثيل، وأنه هو المعنى الذي كان يتذوقه منها أوائل السلف]

ومما ينبغي التنبيه عليه أن المراد بالسلف في هذا المقام عندما يقال: إن السلف يفوضون، السلفُ الذين تكلموا على هذه النصوص، وهم المتأخرون منهم، وقد أشار إلى هذا الحافظ ابن حجر فيما نقلناه عنه آنفا حيث قال: وقد تقدم النقل (أي نقل الانكفاف عن التأويل) عن =

....

= أهل العصر الثالث...إلخ، وأما المتقدمون منهم من الصحابة فمَن وَلِيهم فقد كانوا يفهمون منها أو من أكثرها المعاني التفصيلية بقرينة السياق والسباق وغير ذلك كما سنبينه قريبا.

وقد بين المحقق البكّي القول الثاني من الأقوال الثلاثة المتقدمة وهو القول بالتأويل بياناً واضحاً وفصله، فقال في شرحه لعقيدة ابن الحاجب (٤٥٢): أهل التأويل اختلفوا على طريقين:

الأول: طريق الأقدمين كابن فورك بحملها على مجازاتها الراجعة إلى الصفات الثابتة عقلاً وسمعاً.

الثاني: طريق المتأخرين الذين اكتحلت أعين بصائرهم بعلمي المعاني والبيان، وهي التي كانت مركوزة في قلوب السلف من الصحابة والتابعين قبل دخول العجمة برد هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي يقصد به تصوير المعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية قصداً إلى كمال البيان. انتهى. نقله الزبيدي في الإتحاف (٢/ ١١٢).

أقول: وقد ذهب إلى هذا الطريق الأخير كثير من المحققين منهم سعدالدين التفتازاني في شرح المقاصد وفي المطول ـ وقد نقلنا كلامه من المطول سابقا ـ وقد نَقَلَ فيه حملَ هذه النصوص على التمثيل عن إمامي البلاغة عبد القاهر الجرجاني والزمخشري الذين قيل فيهما: «لم يذق بلاغة القرآن إلا الأعرجان، أحدهما من زمخشر والآخر من جرجان».

ومنهم السيد الشريف الجرجاني، قال في شرح المواقف (٨/ ١١٤): ومن كان له قدم راسخ في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية، وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته، ومجانباً عما يوجب ركاكته، فعليك بالتأمل فيها، وحملها على ما يليق بها. والله المستعان وعليه التكلان. انتهى. وأشار البكّي والسيد بكلامهما إلى أن هذه النصوص لا تحمل على المجاز في المفرد كما هو طريقة ابن فورك مهما أمكن حملها على المجاز المركب والاستعارة التمثيلية والكناية المركبة، ولا يُعدل عن حملها على هذه المعاني مهما أمكن حملها عليها وقد أشار إلى ذلك قبل السيد والبكي إماما البلاغة عبد القاهر الجرجاني والزمخشري كما نقله السعد عنهما في المطول، وذلك لما في حملها على المجاز المفرد من الركاكة والسخافة، وحملها على المجاز المركب من الجزالة والفخامة، فإنك إذا حملت قوله تعالى: (بيده الملك) على معنى: بقدرته =

= الملك كان معنى ركيكًا سخيفًا، بخلاف ما إذا حملته على أن له السلطة المطلقة والتصرف النافذ، وجعلت جملة الكلام عبارة عن هذا المعنى على سبيل الاستعارة التمثيلية، فإنه يكون حينئذ محملًا جزلًا ومعنى فخمًا، ثم إن هذا المعنى هو المعنى المتبادر إلى ذهن العربي، وهو الذي كان يتذوقه السلف من هذا الكلام كما يقول البكي وكذلك قال السبكي وأشار إليه الغزالي والقشيري وابن دقيق فيما سننقله عنهم، هذا مثال وقس عليه غيره، وذلك لأن المجاز أبلغ من الحقيقة، والكناية أبلغ من التصريح، ثم إن فضل المجاز والكناية وفخامتهما ومزيد البلاغة فيهما إنما هو في المركب منهما لا في المفرد، يقول العصام رحمه الله تعالى في شرحه للفريدة في كلامه على الاستعارة التمثيلية: إن فضل التشبيه لتشبيه المركب بالمركب حتى كأن ما عداه من التشبيه في نظر البليغ كلا، ثم قال: وهذه الاستعارة مثار فرسان البلاغة، حتى لا يكاد يرتضي من ذاق حلاوة البيان ولو بطرف اللسان أن يحمل الاستعارة في المركب على الاستعارات المتعددة إن أمكن، ويحمل عليه ما أمكن حتى الإمكان، ليكون منظور البليغ هذا التشبيه النبيه العظيم الشان. انتهى.

وقال الشارح ابن أبي شريف: ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل، فقال في بعض فتاواه: طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق، ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب.

وتوسط ابن دقيق العيد، فقال: يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب، ويتوقف فيه إذا كان بعيداً. انتهى.

يقصد الإمام ابن دقيق رد هذه المتشابهات إلى التمثيل الذي ذكره البَكّي، ويعني به الكناية أو المجاز المركب الذي ذهب إليه كثير من المحققين منهم عبد القاهر الجرجاني والزمخشري والتفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، وذلك لأن هذه المعاني هي المعاني القريبة المفهومة من تخاطب العرب، وهي التي كانت مركوزة في قلوب السلف قبل دخول العجمة كما أشرنا إليه آنفا وسنبينه قريبا.

ونقل بعض العلماء كلام ابن دقيق العيد بوجه مختصر محرر، فقال: قال الإمام المجتهد ابن دقيق العيد: إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه =

....

= مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيه ليس بالحظر بالنسبة إلى الفريقين. انتهى. أقول: وهو كلام نفيس متين ينبئ عن علم جم، وصراحة في بيان الحق، وتوسط حكيم.

ثم أقول: مذهب الإمام ابن دقيق العيد هو الفيصل في المسألة، فإنه إذا كان المعنى المجازي للنص مفهوماً من تخاطب العرب بحيث لا يفهم العربي من ذلك النص إلا ذلك المعنى المجازي، كان ذلك النص من قبيل المجاز المشهور، والحقيقة المهجورة، فيكون صرفه عن ذلك المعنى المجازي تحريفاً للكلم عن مواضعه، كيف وكثير من تلك النصوص لو ترجمت ترجمة حرفية إلى لغة أخرى لما فهم منها أهل تلك اللغة إلا المعاني المجازية لها، فكيف يجوز إذن صرفها عن تلك المعاني؟ وهل ورد القرآن إلا على أساليب لغة العرب. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] والملك بالضم الملوكية والسلطنة، فإنه لا أحد يفهم من الآية إلا إثبات الملوكية والسلطنة لله تعالى، والكلام لم يسق إلا لذلك، ولا أحد يفهم منها إثبات اليد لله تعالى، وأن الملك متصل بها أو حال فيها، كيف، والملك أمر معنوي لا يوصف بكونه متصلاً باليد أو حالاً فيها!، ومثل قوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء»، فإنه لا أحد يفهم منه إلا أن قلوب بني آدم طوع إرادته تعالى وقدرته، لا إثبات الإصبعين له تعالى، وأنهما في جوف كل واحد من بني آدم آخذتين قلوبهما، كيف؟ ولو كان المراد ذلك لزم أن يكون له تعالى مليارات الأصابع!

وقد أشار البكي إلى هذا بقوله فيما نقلناه عنه آنفا: (وهي التي كانت مركوزة في قلوب السلف قبل دخول العجمة)، كما أشار به إلى أنه ليس في حملها على هذه المعاني مخالفة للسلف، بل إن حملها عليها حمل لها على معان كان يتذوقها السلف منها، وإنما لم يصرحوا بها إما لعدم الحاجة إلى ذلك، لفهم الناس هذه المعاني وتذوقهم لها، وذلك حينما كانوا على السليقة العربية، أو احتياطاً وسدّاً لباب التأويل لما في فتحه من خطر توسيعه إلى حد ليس بمقبول عندهم، وذلك بعد فقدان السليقة العربية من عند الناس، ولأجل الاحتياط قال ابن دقيق فيما نقلناه عن آنفا: يقبل التأويل، ولم يقل: ويؤول.

وقد سبق البكيَّ في بيان ما أشار إليه الإمامُ تقي الدين السبكي: حيث قال في «السيف الصقيل» ص١٦٩: وانظر إلى هذه الصفات التي يثبتها هذا المبتدع (يعني ابن القيم) لم تجئ في الغالب =

= مقصودة، وإنما في ضمن كلام يقصد منه أمر آخر، وجاءت لتقرير ذلك الأمر، وقد فهمها الصحابة ولذلك لم يسألوا عنها النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، لأنها كانت معقولة عندهم بوضع اللسان وقرائن الأحوال وسياق الكلام وسبب النزول، ومضت الأعصار الثلاثة التي هي خيار القرون على ذلك حتى حدثت البدع والأهواء، فيجيء مثل هذا المتخلف يجمع كلمات وقعت في أثناء آيات وأخبار فَـهِمَ الموفَّقون معناها بانضمامها مع الكلام المقصود، فجعلها هذا المتخلف في أمثاله مقصودة، وبالغ فيها، فأورث الريب في قلوب المهتدين، وانظر إلى أكثرها لا تجده مقصودًا بالكلام، بل المقصود غيره إما بسباق قبله أو بسياق بعده، أو بأن يكون المحدث عنه معنى آخر والمحدث به، ويكون ذلك مذكورًا على جهة الوصف المقوي لمعنى ما سيق الكلام لأجله. انتهى.

وما أحكم قول ابن دقيق: «ويتوقف إن كان بعيداً» وليت المتأخرين من العلماء توقفوا عند هذا الحد الذي رسمه هذا الإمام الجهبذ سيد المحققين، ولم يغلوا في التأويل، ولم يجلبوا على أنفسهم النكير والشر المستطير، فإن كثيراً من تأويلاتهم قد أخذوها عن المعتزلة. وقد كان السلف ينكرونها عليهم، ويبدعونهم من أجلها.

وراجع ما كتبه المتقدمون في هذا المجال: كالفقه الأكبر لأبي حنيفة، والعقيدة المسماة ببيان أهل السنة للطحاوي، وكتب الإمام أبي الحسن الأشعري، ومن أجود الكتب المصنفة في هذا الباب كتاب «الأسماء والصفات» للبيهقي. قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: وله تعالى يد ووجه ونفس بلا كيف، كما ذكره الله في القرآن، ثم قال: ولا يقال: يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف.

وقال أيضاً: وغضبه ورضاه من صفاته بلا كيف، ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه.

وقد ظهر بهذا التحقيق أن قول من قال: «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكَم» ليس بصحيح على إطلاقه، وإنما يصح كما قال البياضي (١٩٣) فيما ظهر تأويله إذ لا إحكام بدونه، أقول: وهو ما جرى عليه ابن دقيق العيد، وفسر البياضي في موضع آخر من كتابه قولهم: «أعلم» بأن مذهب الخلف يحتاج إلى مزيد من العلم.

كما ظهر أن السلف والخلف مجمعون على أن ظواهر هذه النصوص غير مرادة، وأنها مصروفة عن هذه الظواهر، إلا أن السلف الذين تكلموا على هذه النصوص، وهم المتأخرون =

....

= من أئمة السلف، لا يعيِّنون المعنى المراد، وأما الخلف فيعيِّنونه، ومن أجل ذلك قال كثير من العلماء: إن السلف يؤولون تأويلاً إجماليّاً، والخلف يؤولون تأويلاً تفصيليّاً.

وأما المتقدمون من السلف من الصحابة فمن وليهم قبل دخول العجمة فلم يتكلموا على هذه النصوص لعدم الحاجة إلى الكلام عليها، لأنهم كانوا يفهمونها على وجهها ويتذوقون منها أو من معظمها المعاني التفصيلية كما قال السبكي والبكي وأشار إليه غيرهما من المحققين.

وهذه نكتة دقيقة مهمة قلَّ من تنبه لها ونبه عليها، وبهذه النكتة الجليلة يظهر أن مراد من قال: (إن السلف يفوضون في قضية الصفات) يظهر أن مرادهم من السلف من تكلم على هذه القضية منهم وهم المتأخرون منهم، وليس مرادهم كل السلف، لأن المتقدمين منهم ساكتون عنها، والساكت لا ينسب له قول، ولو كان مرادهم كل السلف فهي إرادة غير صحيحة كما هو ظاهر كلام كثير منهم، وقد صرح به بعضهم، ومنه قول إمام الحرمين الذي نقلناه سابقا: «وقد جرى صحب رسول الله ﷺ ....إلخ»، وكلام الحافظ ابن حجر الذي تقدم نقله: «فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة...إلخ»، وكلامه هذا يخالف ما يدل عليه ما قبله بسطر وهو قوله:»وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث»، فإنه يفيد أنه لا نقل في الموضوع عن الصحابة والتابعين.

وأما حكم السبكي والبكي وغيرهم بأنهم كانوا يفهمونها على وجهها فلأجل ما يدل على ذلك من قرائن الأحوال والسياق والسباق وسبب النزول وغير ذلك.

قال الإمام الغزالي في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»: ويجب الإمساك عن التصرف في الألفاظ الواردة في نصوص الصفات بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقص منه والجمع، والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ، وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة.

ومعنى الإمساك عن التصريف أنه إذا ورد قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] فلا ينبغي أن يقال: مستو ويستوي لأن المعنى يجوز أن يختلف، فإن دلالة قولنا: مستو على العرش على الاستقرار أقوى من قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

ثم قال الغزالي في بيان عدم الجمع بين متفرق كما يفعله كثير من المؤلفين الذين يكتبون في العقيدة ممن يدعون الانتساب إلى السلف من السابقين والمعاصرين: ولقد بعد عن التوفيق =

....

= من صنف كتاباً في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو باباً، فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في إثبات اليد، وباب في إثبات العين إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات، **فإن هذه كلمات صدرت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم في أوقات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة تُفهِم السامعين معاني صحيحة**، فإذا ذكرت مجموعةً على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، وصار الإشكال في أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم لِـمَ نَطَقَ بما يوهم خلاف الحق؟ أعظمَ في النفس وأوقعَ...فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات.

ثم قال: وأما التفريق بين المجتمعات فإنه كذلك لا يجوز، **لأن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرةٌ في تفهيم معناها، ومرجّحةٌ للاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها**، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، لا يُسلَّط على أن يقول القائل: وهو فوق مطلقاً، لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهر دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور، وهي فوقية الرتبة، ولفظ القاهر يدل عليه، بل لا يجوز أن يقال: وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقول: فوق عباده، لأن ذكر العبودية في وصف مَن اللهُ فَوْقَهُ يؤكد احتمال فوقية السيادة إذ يحسن أن يقول: السيد فوق عبده، والأب فوق الابن، والزوج فوق الزوجة، ولا يحسن أن يقول: زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما في معنى السيادة والعبودية، أو غلبة القهر، أو نفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوة أو بالزوجية، **فهذه دقائق يغفل عنها العلماء، فضلاً عن العوام ... ولأجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجمود والاقتصار على موارد التوقيف كما ورد، وعلى الوجه الذي ورد، وباللفظ الذي ورد**، والحق ما قالوه، والصواب ما رأوه، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله تعالى وصفاته، وأحق المواضع بإلجام اللسان وتقييده عن الجريان ما يعظم فيه الخطر، وأي خطر أعظم من الكفر؟ هذا كلام الغزالي، وهو جدير بأن يكتب بالنور على نحور الحور.

وينبغي أن يُجعل كلام الإمام الغزالي هذا، وكلام الإمام الحجة تقي الدين السبكي ثم كلام سيد المتأخرين الإمام ابن دقيق العيد ـ وقد تقدم نقلهما آنفا ـ ينبغي أن يجعل كلام هؤلاء الأئمة الثلاثة الذين هم من أعاظم أئمة الأمة فيصلًا في فهم ما يسمى بنصوص الصفات، وفصلَ =

= الخطاب في تحقيق ما يسمى بالصفات الخبرية، فإن الناظر عندما يجمع هذه النصوص الثلاثة على صعيد واحد ويدقق النظر فيها بإنصاف وحياد يصل عن طريقها إلى الحق ويصيب كبد الحقيقة في فهم هذه النصوص، كما يصل بها إلى حل وسط لقضية الصفات الخبرية العويصة التي شغلت عقول فحول علماء الأمة منذ عهد السلف حتى الآن وفرقت الأمة شيعا.

[بيان ضرورة التأويل وحقيقته وشرائطه]

وأما الذين يمتنعون عن التأويل رأساً، ويعدونه جريمة لا تغتفر، ويجرون هذه النصوص على ظواهرها تمسكاً بأنه يجب الأخذ بظواهر النصوص، فيقال لهم: أليس الله تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ويقول: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾ [الحديد: ٤]، ويقول: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ﴾ [فصلت: ٥٤]، فإذا أخذنا بظاهر هذه الآيات يكون الله تعالى على العرش، وعندنا، ومعنا، ومحيطاً بالعالم محدقاً به بالذات في حالة واحدة، والواحد يستحيل أن يتصف في حالة واحدة بهذه الصفات كلها لتنافيها، فإن قالوا: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ﴾ [الحديد: ٤] يعني بالعلم. وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ﴾ [فصلت: ٥٤] المراد إحاطة العلم كما حملها عليه السلف ومنهم الإمام أحمد، قلنا فكذلك يصرف قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] عن ظاهره ويؤول إما بالتأويل الإجمالي أو بالتأويل التفصيلي المقبول.

ثم يقال لهؤلاء الممتنعين عن التأويل: أليس التأويل هو حمل الكلام على المجاز والكناية الذَين هما أسلوبان من أساليب اللغة العربية كما أنهما أسلوبان من سائر لغات العالم، ثم إن المجاز أبلغ من الحقيقة، والكناية أبلغ من التصريح، ولا يتم جمال اللغة ولا تكمل بلاغتها إلا بهذين الأسلوبين، ولا تحيا لغة بدونهما، ولو فرضت لغة خالية عن هذين الأسلوبين لكانت أحط لغة وأركَّها وأسخفها وأبعدها عن الجمال والبلاغة، فأي بأس في حمل كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على الأسلوب الأجمل الأبلغ؟! فليس لعاقل أن يماري في أصل التأويل، نعم لنا أن نناقش في بعض التأويلات، وهل هي واردة على شروط التأويل، وهي أربعة: **الأول**: أن يكون المعنى الذي حمل عليه النص ثابتا لله تعالى. **الثاني**: أن يكون موافقا للغة العربية ومناسبا لسياق الكلام وسباقه. **الثالث**: أن لا يكون موهما للنقص. =

= **الرابع**: أن يكون مشعرًا بالعظمة والجلال. فإذا استوفى التأويل هذه الشروط فالمناقشة فيه وردُّه يكون خروجا عن اللغة، كيف لا، وحمل الكلام على المجاز والكناية ـ وهو التأويل ـ لا يكون إلا لقرينة، والقرينة قد تكون لفظية وقد تكون حالية، والحالية ليس لها ضابط، فإذا وجدت القرينة ولم يؤول الكلام ألا يكون هذا تحريفا للكلم عن مواضعه وإلحادا في أسماء الله تعالى وصفاته؟!.

قال الإمام القشيري في التذكرة الشرقية عن هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل رأساً ويقولون: يد لا كالأيدي ورجل لا كالأرجل...إلخ وبيان أن هذا الكلام منهم مجرد تدليس: إن هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة التشبيه، غير أنهم يدلسون ويقولون: يدٌ لا كالأيدي، وقدم لا كالأقدام، واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا، فليقل المحقق: هذا كلام لا بد من استبيانه، فإن بين قولكم: نُجري الأمر على الظاهر وقولكم: لا يعقل معناه تناقض، فإذا أجريت على الظاهر فظاهر «الساق» في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، فإن أخذت بهذا الظاهر، والتزمت بالإقرار بهذه الأعضاء فهو الكفر، وإن لم يمكنك الأخذ بها فأين الأخذ بالظاهر؟ ألست قد ذكرت الظاهر، وعلمت تقدس الرب عما يوهم الظاهر؟ فكيف يكون أخذاً بالظاهر؟

ثم قال القشيري: وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب، وكانوا يعرفون موارد الكلام، ويفهمون المقاصد، فمن تجافى عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية، ومن أحاط بطرف من العربية هان عليه درك الحقائق. انتهى منقولاً عن إتحاف السادة المتقين (٢/ ١١٠ – ١١١) مصححاً ما وقع فيه من الأخطاء المطبعية.

أقول: وهذا القسم الأخير من كلام القشيري (من قوله: وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب ..إلخ) موافقٌ لما نقلناه عن الإمامين السبكي والبكي وأشار إليه الغزالي وابن دقيق العيد فيما نقلناه عنهما آنفا من أن السلف قبل دخول العجمة كانوا يفهمون من هذه النصوص أو من معظمها المعاني التفصيلية وذلك بقرائن الأحوال والسياق والسباق وسبب النزول وغير ذلك.

وقد أشار الغزالي إلى هذا بقوله: «فإن هذه الكلمات صدرت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في أوقات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة تُفهم السامعين معاني =

= صحيحة»، وبقوله بعد هذا الكلام: «لأن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة في تفهيم معناها، أو مرجحة للاحتمال الضعيف فيه». وهذا هو مراد من حمل هذه النصوص على المجاز المركب والاستعارة التمثيلية أو الكناية المركبة.

وقال الإمام تقي الدين السبكي في «السيف الصقيل» (ص١٦٧) ـ عن هؤلاء الذين يعبرون عما ورد نسبته إلى الله في نصوص الكتاب والسنة من اليد والرجل، والاستواء والمجيء وغير ذلك بالأوصاف، وبيان أن هذا منهم مجرد تلبيس-: (وهذه الأشياء التي ذكرناها هي عند أهل اللغة أجزاء لا أوصاف، فهي صريحة في التركيب، والتركيب في الأجسام، فذكر لفظ الأوصاف تلبيسٌ، وكل أهل اللغة لايفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم إلا الأجزاء، ولا يفهم من الاستواء بمعنى القعود إلا أنه هيئة وضع المتمكن في المكان، ولا من المجيء والإتيان والنزول إلا الحركة الخاصة بالجسم، وأما المشيئة والعلم والقدرة ونحوها فهي صفات ذات، وهي فينا ذات أمرين: أحدهما: عرض قائم بالجسم، والله تعالى منزه عنه، والثاني: المعاني المتعلقة بالمراد والمقدور، وهي الموصوف بها الرب سبحانه وتعالى، وليست مختصة بالأجسام، فظهر الفرق. انتهى. ومن أجل ما قاله القشيري والسبكي قلنا سابقا: إن القول بالإثبات إما آيل إلى التفويض إن أراد أصحابه حمل النصوص المتعلقة بالصفات كما يقولون على المعنى المناسب لله تعالى بدون حد ولا كيف ولا تشبيه ولا تجسيم، أو آيل إلى التجسيم إن أرادوا حمل هذه النصوص على معانيها الحقيقية.

بيان أن القول بالإثبات آيلٌ إما إلى التفويض أو إلى التجسيم

ومن أجل ما أشار إليه القشيري والسبكي نقول: أما الذين يقولون بالإثبات ويشنعون على كل من التأويل والتفويض، فإن أرادوا بالإثبات الحمل على المعنى الحقيقي فقد شبهوا وجسموا، وإن أرادوا الحمل على المعنى المناسب لله تعالى بدون حد ولا كيف ولا تشبيه ولا تجسيم فقد فوضوا، لأنهم صرفوا النص عن معناه الذي وضع له بدون أن يعينوا المراد، وهذا هو التفويض بعينه، وإن أرادوا أن هذه النصوص مع بقائها على حقيقتها المراد بها المعنى المناسب لله بدون حد ولا كيف ولا تشبيه ولا تجسيم كان كلامهم متناقضا من جهة لأن المعنى الحقيقي لهذه النصوص يكون بحد وكيف وتشبيه وتجسيم، وتفويضا من جهة =

....

= أخرى لأنهم عندما قالوا بدون حد ولا كيف ولا تشبيه ولا تجسيم قد صرفوا النص عن حقيقته ولم يعينوا المعنى المراد وفوضوا معرفته إلى الله تعالى، وهذا هو التفويض نفسه. فالقائلون بالإثبات إما من أهل التجسيم الذي يتنزهون عنه، أو من أهل التفويض الذي يكرهونه. والله تعالى أعلم.

[إجماع السلف على التأويل في بعض النصوص]

ومما ينبغي التنبيه عليه أن السلف مجمعون على التأويل التفصيلي في بعض النصوص كما تقدمت الإشارة إليه، قال الإمام الخطابي رحمه الله تعالى:

الكلام عن الصفات ثلاثة أقسام:

قسم: **يحقق**: كالعلم والقدرة ونحوها.

وقسم: **يحمل على ظاهره**، ويجرى بلفظه الذي جاء به من غير تأويل: كاليد والوجه ونحو ذلك، فإنها صفات لا كيفية لها، فلا يقال: معنى اليد النعمة والقوة، ولا معنى الوجه الذات، على ما ذهب إليه نفاة الصفات.

(أقول: إن كانت هذه صفات، فكيف تحمل على الظاهر! وحملها على الصفات تأويل من أبعد التأويلات، فكيف يكون من غير تأويل! فكلام الخطابي هذه كلام متناقض.)

وقسم: **يؤول ولا يُجرَى على ظاهره**، كقوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم إخباراً عن الله تعالى: «من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً» الحديث رواه الشيخان، لا أعلم أحداً من العلماء أجراه على ظاهره، بل كل منهم تأوله على القبول من الله لعبده، وحسن الإقبال عليه، والرضا بفعله، ومضاعفة الجزاء له على صنعه، وذكر حديث: «لما خلق الله الرحم تعلقت بحقوي الرحمن»، قال: لا أعلم أحداً من العلماء حمل الحقو على ظاهر مقتضاه في اللغة، وإنما معناه اللياذ والاعتصام، تمثيلاً له بفعل من اعتصم بحبل ذي عزة، واستجار بذي ملكة وقدرة.

وقال البيهقي في الأسماء والصفات (**٣٤٩**): ومعناه عند أهل النظر: استجارت واعتصمت به انتهى.

وقال بعضهم: قوله: تعلقت بحقوي الرحمن (فأخذت بحقو الرحمن) معناه فاستجارت بكنفي رحمته، والأصل في الحقو معقد الإزار، ولما كان من شأن المستجير أن يتمسك =

= بحقوي المستجار به ـ وهما جانباه الأيمن والأيسر استعير الأخذ بالحقو في اللياذ بالشيء. تقول العرب: عذت بحقو فلان. أي استجرت به واعتصمت، نقله الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه «أقاويل الثقات»، ثم قال:
قلت: ومما اتفقوا على تأويله... قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ونحوه مما مر، فإن المعية محمولة على معية العلم والإحاطة والمشاهدة، كما قال الله تعالى لموسى وهارون ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] وكذا قوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» أي محل عهده الذي أخذ به الميثاق على بني آدم.
وكذا قوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم ـ حكاية عن الله ـ: «عبدي مرضت فلم تعدني، فيقول: رب: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جعت فلم تطعمني، فيقول: رب، كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي».
قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: في تفسير هذا الحديث إنه تعالى إنما أراد بذلك مرض وجوع عبده، لقوله: «لَوَجَدْتَ ذلك عندي» ولم يقل: لوجدتني إياه، لأن المحب والمحبوب كالشيء الواحد من حيث يرضى أحدهما ويبغض أحدهما ما يرضاه الآخر أو يبغضه، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] (من أقاويل الثقات **١٨٣ – ١٨٥**)
أقول: وهذا الذي نقلناه عن الخطابي والبيهقي والمقدسي وابن تيمية يؤيد الرأي الذي ذهب إليه ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى، والله تعالى أعلم.

[بيان أن المتأخرين من السلف قد منعوا التأويل حسمًا للباب ولئلا يخرج عن حد الضبط]

وإتماماً لهذا البحث ننقل ما يلي عن الإحياء وشرحه للزبيدي. وفيه: أن المتأخرين من السلف قد منعوا التأويل حسمًا للباب لئلا يخرج عن حد الضبط، ولا يتجاوز مرتبة الاقتصاد، إذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة.
قال الإمام الغزالي: (وغلا الآخرون في حسم الباب) أي سد باب التأويل مطلقاً، وهم السلف (منهم الإمام أحمد بن حنبل حتى منع تأويل قوله تعالى: كن فيكون)، وهذا يعني سد باب التأويل على الإطلاق، وهو المفهوم من ظاهر مذهبه، كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أي =

= اتباعه ومقلدوه (أن ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون، حتى سمعتُ بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ) وردت، **أحدها**: (قوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: الحجر الأسود يمين الله في أرضه) قال العراقي: أخرجه الحاكم، وصححه من حديث عبد الله بن عمر بلفظ (الحجر يمين الله في الأرض...)، ومعنى يمين الله أنه بمنزلة يمينه، ولما كان كل ملك إذا قدم عليه الوفد قبل يمينه، والحاج أول ما يقدم يسن له تقبيله، فلذا نزل منزلة يمين الكعبة (كذا) (ولعل الصواب: منزلة يمين الله).

والثاني: قوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر.

والثالث: قوله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن» أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه: «وأجد نفس ربكم من قبل اليمن»، ورجاله ثقات، قاله العراقي.

(ومال إلى الحسم أرباب الظواهر. والظن بأحمد بن حنبل أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار على شيء، والنزول ليس هو الانتقال) من مكان إلى مكان، (ولكنه منع التأويل حسماً للباب، ورعاية لصلاح الخلق فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق، وخرج عن حد الضبط، وجاوز) مرتبة الاقتصاد، إذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب، (وتشهد له سيرة السلف، فإنهم كانوا يقولون: أمروها كما جاءت)، روى الحسن بن إسماعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال: سألت مالكاً والأوزاعي وسفيان وليثاً عن هذه الأحاديث التي ورد فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول، فقالوا: أوردوها كما جاءت ... قال ابن اللبان: قد كان السلف الصالح نهوا الناس عن اتباع أرباب البدع، وعن الإصغاء إلى آرائهم، وحسموا مادة الجدل في التعرض بالآيات المتشابهة سدّاً للذريعة، واستغناء عنه بالمحكم، وأمروا بالإيمان به وبإمراره كما جاء من غير تعطيل ولا تشبيه.

(حتى قال مالك لما سئل عن) معنى (الاستواء) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾، وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقد جاء ذكره في ست آيات، فقال مالك: (الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)، وهذا القول من مالك جاء =

....

= بألفاظ مختلفة، وأسانيد متنوعة... وقد أورده ابن اللبان في كتابه بلفظ: أنه سئل كيف استوى؟ فقال: كيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

[تفسير قول الإمام مالك: كيف غير معقول والاستواء غير مجهول]

قال ابن اللبان في تفسير قول مالك: قوله: «كيف غير معقول»: أي كيف من صفات الحوادث، وكل ما كان من صفات الحوادث فإثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل، فيُجْزَم بنفيه عن الله تعالى.

وقوله: «والاستواء غير مجهول»: أي إنه معلوم المعنى عند أهل اللغة، والإيمان به على الوجه اللائق به تعالى واجب، لأنه من الإيمان بالله تعالى وبكتبه، والسؤال عنه بدعة، أي حادث لأن الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة، فلم يحتاجوا للسؤال عنه، فلما جاء من لم يـُحِط بأوضاع لغتهم، ولا له نور كنورهم يهديه لصفات ربه، شرع يسأل عن ذلك، فكان سؤاله سبباً لاشتباهه على الناس وزيغهم عن المراد (الإحياء وشرحه (٢/ ٧٩ – ٨٠ – ٨٢).

قال الإمام تقي الدين السبكي: وفي ذلك ـ أي في كلام مالك ـ قطع بأن الاستواء ليس على ظاهره المعلوم عند الناس من أنه القعود، فإن ذلك معقول، وليس فيه تصريح بفوقية الذات، ولا يلزم من قولنا: استوى على العرش أن يكون هو على العرش إلا بعد أن نثبت أن الاستواء هو القعود والجلوس كما في المخلوق، وجل الله عن ذلك. انتهى.

ثم إن القسم الأخير من كلام ابن اللبان من قوله: «والسؤال عنه بدعة أي حادث لأن الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة..إلخ» موافق لما نقلناه آنفا عن تقي الدين السبكي والبكي، والقشيري وأشار إليه الغزالي وابن دقيق العيد فيما نقلناه عنهما آنفا من أن المتقدمين من السلف من الصحابة فمن وليهم قبل دخول العجمة على العرب كانوا يفهمونها على وجهها، وكانوا يتذوقون منها أو من معظمها المعاني التفصيلية بسليقتهم العربية الخالصة فمن أجل ذلك لم يحتاجوا إلى سؤال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم عنها، كما أن هذا الكلام مؤيد لما تقدم منا من الكلام الذي شرحنا به الآيات السبع الواردة في الاستواء على العرش.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن ما نقله الغزالي عن الإمام مالك بصيغة (والكيفية مجهولة) غير صحيح لا من جهة الرواية، ولا من جهة الدراية، أما من جهة الرواية فالمروي عنه برواية =

....

= صحيحة بصيغة: (الكيف غير معقول) وفي رواية أخرى: (ولا يقال كيف، والكيف عنه مرفوع)، وقد روي هذا الكلام بصيغة (والكيف غير معقول) عن سفيان بن عيينة وربيعة شيخ الإمام مالك، وانظر فتح الباري (١٢/ ٤٠٦ -٤٠٧)، وإتحاف السادة المتقين (٢/ ٨٠ - ٨١). والأسماء والصفات (٤٠٨ - ٤٠٩).

قال الزبيدي: وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله تعالى عنهما، والكل تابعون على منهجها، ثم ساق الزبيدي سنده إلى أم سلمة، وذكر الخبر.

وقال الحافظ ابن حجر: وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. انتهى.

وأما من جهة الدراية فلأن هذه الصيغة تثبت لله تعالى كيفية لكنها مجهولة لنا، والكيفية مرفوعة عنه تعالى. والله تعالى أعلم.

قال اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٣٩٨): وسئل ربيعة بن عبد الرحمن عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فقال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق. انتهى.

قال الإمام القرافي في الذخيرة (١٣/ ٢٤٣): .... وقوله: «والكيف غير معقول» معناه أن ذات الله تعالى لا توصف بما وَضَعَت العربُ له كيفَ وهو الأحوال المتنقلة والهيئات الجسيمة من التربع وغيره، فلا يعقل ذلك في حقه تعالى لاستحالته في جهة الربوبية، وقوله: «والسؤال عنه بدعة» معناه لم تجر العادة في سيرة السلف بالسؤال عن هذه الأمور المثيرة للأهواء الفاسدة فهو بدعة. انتهى.

وقال ابن قدامة في «ذم التأويل» (٢٦): وهذه الأقوال الثلاثة [قول أم سلمة وربيعة ومالك] متقاربة المعنى واللفظ، فمن المحتمل أن يكون ربيعة ومالك بلغهما قولُ أم سلمة، فاقتديا بها وقالا مثل قولها لصحته وحسنه وكونه قول إحدى أزواج النبي ﷺ، ومن المحتمل أن يكون الله تعالى وفقهما للصواب وألهمهما من القول السديد مثل ما ألهمها. انتهى.

فقوله: «والكيف غير معقول» معناه أن الكيف لا يتعقل في حق الله تعالى أصلا. فهو يوافق قول سائر أهل السنة المتقدم: «بلا كيف»، وكلاهما نفي للكيف عن الله تعالى، فأين هذا ممن يفوض الكيف!

الأصل التاسع:
أنه تعالى مرئيّ بالأبصار في دار القرار

(**الأصل التاسع: أنه تعالى مرئيّ بالأبصار في دار القرار**)، ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الإسلام هذا الأصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات، أن نفي الجهة يُتَوَهَّمُ أنه مقتض لانتفاء الرؤية، فاقتضى المقام دفعَ هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا، ووقوعها سمعا، فهو كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان.

والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة:

الأول: في تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة، فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس مثلا، فرأيناها، ثم أغمضنا العين فإنا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا، لكن في الحالة الأولى أمر زائد، وكذا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا، ثم رأيناه، فإنا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين، وهذا الإدراك المشتمل على الزيادة[1] نسميه الرؤية؛ ولا يتعلق في الدنيا إلا بمقابلة لما هو في جهة ومكان، فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان؟

المقام الثاني: في جوازها عقلا.

والثالث: في وقوعها سمعا.

---

(١) **قوله: المشتمل على الزيادة**: أي الزيادة على أصل العلم.

أما المقام الثاني: فقال الآمدي: أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا، واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا، فأثبته قوم، ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يرى في المنام؟ فقيل: لا، وقيل: نعم، والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا، وإن لم تكن رؤيا حقيقة.

ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقَدَّسَة.

والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس، واختلفوا في رؤيته لذاته.

وأما المقام الثالث: فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة، واختلفوا في وقوعها في الدنيا:

ومقصود المصنف[١] كحجة الإسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة، فقدما الاستدلال عليه بالنقل، ثم استدلا بالنقل على الجواز؛ على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز، ثم استدلا بالعقل على الجواز.

(أما) الحكم بالوقوع في الآخرة[٢]**(نقلا)** أي: من جهة النقل **(فلقوله**

---

(١) **قوله: ومقصود المصنف**: هذا اعتذار عن المصنف في تركه، للترتيب الطبعي، وهو تقديم الاستدلال على الجواز على الاستدلال على الوقوع، بأن مقصود المصنف هو الاستدلال على الوقوع، لأنه الأهم، ولأنه يلزم منه ثبوت الجواز. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: أما الحكم بالوقوع...إلخ**: كان على الشارح أن يقول: «أما الرؤية وقوعا وجوازا»، كي يستقيم عطف قوله: «ونفس سؤال موسى» على مدخول اللام في قوله: فلقوله تعالى، بحسب الشرح، لأن المعطوف عليه دليل الوقوع والمعطوف دليل الجواز. وأما على حسب تقدير الشارح فلا يصح هذا العطف. فمن أجل ذلك جعل الشارح العطف في ما يلي على قوله: أما الحكم بتقدير قوله: وأما الجواز مطلقا.

تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [قيامة: ٢٢] **أي: ذات نضرة، وهي تهلل الوجه وبهاؤه** (﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾) تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه، فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء،[١] ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر، ويكون المعنى مكرمة[٢] بالنظر إلى ربها؛(**وقوله ﷺ**: (هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب؟ كذلك ترون ربكم)[٣]، والحديث في الصحيحين بألفاظ، منها عن أبي هريرة رضِيَ الله عنه: **(أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عله وسلم: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه كذلك)** الحديث[٤]، وقوله: تُضارون بضم التاء والراء مشدّدة من الضِّرار، ومخففة من الضير؛ وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما أورده المصنف من

---

(١) **قوله: للحصر ادعاء**: أي لا حقيقة، لأن المؤمنين لا يختص نظرهم يوم القيامة به تعالى، إلا أنهم لما كان نظرهم إليه تعالى على جهة الاستغراق دون نظرهم إلى غيره تعالى، عد نظرهم إلى غيره تعالى كلا بالنسبة إلى نظرهم إليه تعالى. فقوله: تراه مستغرقة... إلخ: بيان للجهة المصححة لادعاء الحصر، فلولا أن هذا النظر أقوى من غيره بكثير لما صح هذا الحصر الادعائي المفيد لنفي ما عداه من النظر.

(٢) **قوله: ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها**: المقصود بيان فقد الحصر، لا وجود التكريم، لأنه موجود على الوجه الأول أيضا، لأن سوق الآية الكريمة لبيان تكريم الله تعالى للمؤمنين يومئذ. والله تعالى أعلم.

(٣) أخرجه عن أبي هريرة البخاري في صحيحه في الرقاق، باب «الصراط جسر جهنم» (٦٥٧٣) بنحوه وعن أب سعيد الخدري مسلم في صحيحه في الإيمان، باب «معرفة طريق الرؤية» (١٨٣) بنحوه.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في «التوحيد»، باب قول الله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٧٤٣٧) ومسلم في صحيحه في «الإيمان»، «معرفة طريق الرؤية» (١٨٢).

الضيم، وهو بمعنى الضير أي: هل يحصل لكم في ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها؟

وأحاديث الرؤية متواترة معنى، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها في حواشي «شرح العقائد».

ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية في الدنيا، والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة برؤيته ﷺ ليلة المعراج، كما ذهب إليه جمهور من تكلم في المسألة من الصحابة.

وأما الجواز مطلقا[١] فقد استدل له المصنف كأصله نقلا بقوله: **(ونفس)** بالجر عطفا على المجرور باللام[٢] أي: ولنفس **(سؤال موسى عليه السلام الرؤية)**، فإنه يدل على جوازها، **(إذ لا يسأل نبي كريم من أولى العزم)** من الرسل **(الرب جل وعلا ما يستحيل عليه، أرأيت المعتزلي)** يا ذا البصيرة **(أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى)** ـ عليه الصَّلاةِ السَّلام، **(حيث علم)** أي: المعتزلي **(ما يجب لله[٣]** ويستحيل عليه مالا يعلمه نبيه وكليمه ـ ﷺ ـ**)** مع أن المقصود من بعثة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة.

وفي الإتيان بلفظ «نفس» تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية، وهو يشير إلى أن في الآية دلالة من جهة أخرى، هي أنها تضمنت تعليق

---

(١) **قوله: وأما الجواز مطلقا**: أي: أعم من أن يكون في الدنيا أو في الأخرة.

(٢) **قوله: بالجر عطفا على المجرور باللام**: هذا إنما يستقيم بحسب المتن ولعل الشارح قصد ذلك، وذلك بأن يكون المراد فيما تقدم إما الرؤية وقوعا وجوازا، وأما بحسب الشرح فبعد أن قدر الشارح فيما تقدم: «أما الحكم بالوقوع في الآخرة» فلا يجوز هذا العطف.

(٣) **قوله: وما يجب لله**: وهو عدم الرؤية، وما يستحيل هو الرؤية.

الرؤية باستقرار الجبل، وهو أمر ممكن، فالرؤية المعلقة به أمر ممكن، فيستدل بالآية من وجهين ـ كما قرر في محله ـ.

وقد علمت بما قررناه إلى هنا جملة ما استدل به المصنف كأصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا.

(وأما) الاستدلال **(عقلا فلأنه)** أي: النظر إلى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه، لأنه **(غير مؤد إلى محال، فوجب)** لهذه الدلالة[1] **(أن لا يعدل عن الظاهر)** أي: ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، ولفظ الرؤية في الحديث، **(إذ العدول عنه)** أي: عن الظاهر إنما يجوز **(عند عدم إمكانه)** لا مع إمكانه، **(وذلك)** أي: كونه غير مؤد إلى محال **(أن الرؤية)** أي: لأن الرؤية **(نوع كشف وعلم للمدرِك)** بصيغة اسم الفاعل **(بالمرئِي يخلقه الله تعالى)** أي: يخلق هذا النوع من الكشف والعلم **(عند مقابلة الحاسة له)** أي: للمرئيّ **(بالعادة[2])** أي: بحسب ما جرت به عادته تعالى، **(فجاز)** عقلا **(أن)** يخرق هذه العادة بأن **(يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك)** خلقا كائنا **(من غير مقابلة)** بين الباصرة والمرئيّ **(بجهة)** أي: في جهة **(معها)** أي: مع تلك المقابلة **(مسافة خاصة)** بين الحاسة والمرئيّ الكائن في تلك الجهة، **(و)** من غير **(إحاطة بمجموع المرئيّ[3])**

---

(١) **قوله: لهذه الدلالة**: أي: لدلالة العقل على جوازه، هذا بالنظر إلى الشرح،وأما بالنظر إلي المتن فينبغي أن يقال: أي: لعدم الأداء إلى المحال؛ ورجح الأول لأنه أظهر في الاستدلال.

(٢) **قوله: بالعادة**: متعلق بعند، يعني أن تقييد الرؤية بكونها عند المقابلة إنما هو بالعادة، لا بالعقل.

(٣) **[معنى يُرى الله بلا كيفية ولا إحاطة ولا جهة]**

قوله: من غير مقابلة بجهة...ومن غير إحاطة بمجموع المرئيّ:

قال المحقق البياضي في «إشارات المرام» (٢٠٢ – ٢٠٣): المراد بنفي الكيفية والجهة (في رؤية الله تعالى) خلو تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام =

وقد أشار المصنف بقوله: «من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك» إلى أن مسمى الرؤية هو الإدراك المشتمل على الزيادة على الإدراك الذي هو علم جلي كما قدمناه أول هذا الأصل، إذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الإدراك؛ وأشار بقوله: «من غير مقابلة بجهة» إلى دفع قول المعتزلة كالحكماء: إن من شرائط الرؤية مقابلة المرئيّ للباصرة في جهة من الجهات؛ وبقوله: «معها مسافة» إلى رد قولهم: إن من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع إدراك الباصرة، وعدم غاية القرب فإن المبصَر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية، ولذا لا يُرى باطن الأجفان؛ وأشار بقوله: «وإحاطة بمجموع المرئيّ» إلى نفي كون الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئيّ، لتكون ممتنعة في حقه تعالى، لأنه لا يحاط به، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

والحاصل: أنه يجوز عقلا أن يخلق الله القدر المذكور من العلم في الحَيِّ على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة إلخ.

وعبر بقوله: «بمجموع» تنبيها على أنه إذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون إحاطة، فالذات المنزهة عن التركب والتناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الإحاطة.

= والأعراض من سلامة الحاسة، وكون المرئي بحيث يمكن رؤيته، من المقابلة، وعدم القرب القريب والبعد البعيد، واللطافة، والصغر والحجاب، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي والمرئي عن جميع الحالات والصفات، على ما يفهم أرباب الجهالات، فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العباد أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعاً بصفة من الصفات، وكذلك المرئي بحاسة العين لا بد أن يكون له حال أو كيفية من الكيفيات كما في شرح المقاصد.

ثم قال البياضي: المراد من الرؤية أن يحصل انكشاف للعباد بالنسبة إلى ذاته المخصوصة تعالى، ويجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء، والانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف، فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة وجب أن يكون الانكشاف كذلك، وإن كان المكشوف منزهاً عن الجهة والحيز وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن الحيز والجهة، كما في «الأربعين» للرازي.

وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة، ولجوازها من غير إحاطة بوقوع أمور ثلاثة: الأول والثالث منها: لجوازها دون مقابلة، والثاني: لجوازها من غير إحاطة،

فالأول: ما تضمنه قوله: **(كما قد يخلقه)** والجار والمجرور[١] في موضع الحال من المفعول، وهو قوله: «هذا القدر من العلم» أي: جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الإدراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء **(من غير مقابلة لهذه الحاسة)** أي: البصر **(أصلا، كما)** وقع لنبيه ـ عليه الصَّلاةِ السَّلام ـ فقد **(روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال لهم)** أي: للصحابة المصلين معه: **(سوّوا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري)**[٢]، وهو في الصحيحين من حديث أنس بلفظ: «أتموا صفوفكم، فإني أراكم من وراء ظهري»[٣])، وللبخاري عن أنس: («**أقيمت الصلاة، فأقبل علينا رسول الله ـ ﷺ ـ بوجهه، فقال: «أقيموا صفوفكم، وتراصوا، فإني أراكم من وراء ظهري**»[٤]، وللنسائي **(أنه ـ ﷺ ـ كان يقول: «استووا، استووا، استووا فوالذي نفسي بيده إني لأراكم من خلفي كما أراكم من بين يَدَيَّ»)**[٥]؛ ففي إيراده بلفظ رُوِي الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم.

والأمر الثاني: ما تضمنه قوله: **(وكما أنا نرى السماء)** أي: ومشبها رؤيتنا السماء، فإنا نراها **(ولا نحيط بها)** فالجار والمجرور في محل نصب حال ثانية

---

(١) **قوله: والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول**: أقول: ولك أن تجعله استئنافا على أنه خبر مبتدأ محذوف، وهو أقعد من جهة المعنى.

(٢) أخرجه العراقي في «الأربعين العشارية» (**١٨٣**).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في «الأذان»، باب «إلزاق المنكب بالمنكب»، (**٧٢٥**). ومسلم في صحيحه في «الصلاة»، باب «تسوية الصفوف وإقامتها»، (**٤٣٤**).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في «الأذان»، باب «إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف»، (**٧١٩**).

(٥) أخرج النسائي في «المجتبى» في «الإمامة»، باب «كم مرة يقول «استووا»» (**٢ – ٩١**).

بناء على تعدد الحال مع واو العطف، أو عطفا على الحال[١].

والأمر الثالث: ما تضمنه قوله: (**وكما يرانا الله**) أي: وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله إيانا، فإنه (**تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا**) نحن وأنتم معشر المعتزلة، (**والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئيّ**) أي: بين راء ومرئيّ هما طرفاها أي: متعلقاها، (**فإن اقتضت**) أي: فإن فرض أن تلك النسبة تقتضي (**عقلا**) أي: من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضائها (**كون أحدهما**) أي: أحد طرفيها[٢](**في جهة**) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا إلا كذلك.. (**اقتضت كون**) طرفها (**الآخر كذلك**) أي: في جهة لاشتراكهما في التعلق، (**فإذا ثبت**) بوفاق الخصمين (**عدم لزوم ذلك**) أي: أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة (**في أحد هما**) أي: أحد طرفيها[٣]، (**لزم في**) الطرف (**الآخر**[٤] مثله) لاشتراكهما في التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض[٥] فثبت انتفاء ما فرض،[٦](**وإلا**) أي: وإلا يكن ذلك، بأن فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه

---

(١) **قوله: فالجار والمجرور... إلخ**: فعلى التقدير الأول يلاحظ أن الحال الثانية حال من ذي الحال رأسا بدون تبعية الحال الأولى، فتكون الواو للعطف صورة؛ وعلى التقدير الثاني يلاحظ أن الثانية معطوفة على الأولى، وتابعة لها، وآخذة حكمها بواسطة العطف؛ وهو الحالية.

(٢) **قوله: أي أحد طرفيها**: وهو المرئي والطرف الآخر هو الرائي. وذلك لأن المعتزلة ينفون رؤية الله تعالى بناء على دعواهم أن من شرط الرؤية أن يكون المرئي في جهة.

(٣) **قوله: أي أحد طرفيها**: وهو الرائي وهو الله تعالى.

(٤) **قوله: لزم في الطرف الآخر مثله**: وهو المرئي، وهو الله تعالى أيضا، لكن باعتبار أننا راؤون.

(٥) **قوله: نقيض ما فرض**: أي: ما فرضه المعتزلة،وهو أن تعلق الرؤية لا يصح عقلا إلا إذا كان المرئي في جهة، فإن هذا يستلزم أن تعلق الرؤية لا يصح إلا إذا كان الرائي في جهة، وهذا باطل بوفاق منا ومنهم، لأن الله تعالى يرانا وليس هو في جهة، فيكون مستلزمه باطلا أيضا، لأن مستلزم الباطل باطل، فثبت نقيض المستلزم، وهو ما فرض، فثبت انتفاء ما فرض.

(٦) **قوله: فثبت انتفاء ما فرض**: حاصل كلام المصنف الاستدلال بعدم كون الجهة شرطا في رؤية =

في الآخر **(فتحكم)** أي: فهو تحكم **(محض.**

و) يقال في الاستدلال على جواز الرؤية[١] أيضا: **(كما جاز أن يُعلَم)** الباري **(سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك)** أي: من غير كيفية وصورة، **(لما قلنا)** آنفا: **(إن الرؤية نوع علم خاص)** يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر.

وقوله: **(وحصولُ المسافة والمقابلة)** إلى آخره، جواب سؤال، تقريره: أن الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة، والمسافة بين الرائي والمرئي، **(و)** حصول **(الإحاطة)** أي: إحاطة الرائي ببعض المرئيات، **(و)** حصول إدراك **(الصورة)** أي: صورة المرئيّ، فليكن في الغائب كذلك، وإنه باطل،[٢] لتنزه الباري تعالى عن ذلك، فانتفت الرؤية في حقه، لانتفاء لازمها؟

وتقرير الجواب: منع الملازمة،[٣] وسنده أن حصول المسافة والمقابلة والإحاطة والصورة **(ثم)** أي: هناك يعنى في الرؤية في الشاهد، **(لاتفاق كون بعض المرئيات**[٤] **كذلك)** أي: يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة، وبالإحاطة[٥] به،

= الرائي على عدم كونها شرطا في رؤية المرئي. وأخصر من هذا الدليل أن يقال: إننا لسنا في جهة من الله تعالى، ومع ذلك يرانا الله تعالى، فثبت أن الجهة ليست بشرط في المرئي.

(١) **قوله: يقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا**: هذا الاستدلال مبني على أن الرؤية نوع من العلم، وهو مختار المصنف. «فإن عَدَمَ اشتراط العام بشيء يلزمه عدم اشتراط الخاص به فيما عدى الصفة التي تقتضي الخصوص». والجمهور على خلافه، وأن الرؤية وكذلك السمع من أسباب العلم، وهو التحقيق، وأنه لا يلزم من جواز العلم بالشيء جواز رؤيته، فإنه قد يستدل على وجود الشيء بآثاره مع عدم إمكان رؤيته.

(٢) **قوله: وإنه باطل**: أي: عدم انفكاك الغائب عنها باطل، لتنزه الله تعالى عنها.

(٣) **قوله: منع الملازمة**: أي: منع الملازمة بين الرؤية وهذه الأمور، لأن هذه الأمور شروط عادية في الرؤية في الشاهد، وليست شروطا عقلية لمطلق الرؤية.

(٤) **قوله: لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك**: وهي الأجسام المرئية، وهذا احتراز عن الله تعالى.

(٥) قوله: وبالإحاطة: أي: كونه يحاط به.

وبالصورة، لكونه جسما، **(لا لكونها)** أي: الأمور المذكورة **(معلولا**[(١)] عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية، لثبوته) أي: ذلك النوع المسمى رؤية **(مع انتفائها)** أي: مع انتفاء الأمور المذكورة **(على ما بيناه)** بالاستدلال السابق، والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته، وإلا لم تكن علة له. والله أعلم.

---

(١) **قوله: لا لكونها معلولا عقليا...إلخ:** كان الصواب أن يقول بدله: «لا لكونها لوازم عقلية»، كما قال الشارح في تقرير السؤال آنفا: «فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها»، وذلك لأن المدعى من قبل الخصم ـ وهو المعتزلي ـ أن هذه الأمور لوازم عقلية للرؤية لا تتحقق الرؤية بدونها، لا أنها معلولات عقلية لها، لأن هذه الدعوى لا وجه لها من الصحة بالنسبة إلى مجموع الأمور الأربعة، والذي يمكن أن يدعِيَ فيه الخصم أنه معلول عقلي للرؤية هو حصول الإحاطة، وحصول إدراك الصورة لترتبهما على الرؤية؛ وأما حصول المسافة والمقابلة فلتقدمهما على الرؤية، وترتب الرؤية عليهما لا يتأتى للخصم أن يدعِيَ فيهما ذلك حتى يصح نفيه بقوله: لا لكونها معلولا عقليا...إلخ. لكن قول الشارح الآتي: «والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته» يدل على أن عبارة المصنف هنا هكذا: «لا لكونها عللا عقلية»، وذلك لأنه أطلق المعلول على الثابت وهو الرؤية، والعلة على المنفي وهو الأمور الأربعة المذكورة، وأراد أن هذه الأمور المذكورة لو كانت عللا عقلية للرؤية لكانت الرؤية معلولة لها، فيلزم أن لا تثبت الرؤية مع انتفائها، لأن المعلول لا يثبت مع انتفاء علته، وإلا لم تكن علة له، مع أن الرؤية تثبت مع انتفائها على ما بيناه بالاستدلال السابق، فلا تكون الأمور المذكورة عللا لها.

والتعبير «بلا لكونها عللا عقلية» أشد فسادا مما إذا كان التعبير «لا لكونها معلولا عقليا» إلخ. وذلك لأنه لا تتصور العلية للرؤية في واحد من الأمور الأربعة حتى يتأتى للخصم أن يدعيها، ويصح نفيها، أما حصول الإحاطة وحصول الإدراك فظاهر لأنهما مترتبان على الرؤية، فكيف يكونان علة لها، وأما حصول المسافة والمقابلة ـ وإن كانت الرؤية مترتبة ومتوقفة عليهما ـ فليسا بمؤثرين في حصول الرؤية، وذلك لأن الترتب الموجود هنا إنما هو من ترتب المشروط على الشرط، لا من قبيل ترتب المعلول على العلة، لأن العلة يعتبر فيها التأثير لا مجرد التوقف، ولا تأثير هنا.

وفي نسخة تلميذ الشارح محمد بن حسن القادري الشافعي المكتوبة سنة [٩١١] هـ بعد وفاة المؤلف بست سنين بدل قول الشارح: «والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته» هكذا: «والمعلول لا ينتفي مع ثبوت علته» وهذه النسخة موافقة لقول المصنف: «لا لكونها معلولا عقليا...الخ» لأن الشارح يكون قد أطلق المعلول على الأمور المذكورة كما أطلقه المصنف عليها وأطلق العلة على الرؤية كالمصنف، لكن الإطلاق غير صحيح كما قررناه. والله تعالى أعلم بالصواب.

[الأصل العاشر:
العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له]

(الأصل العاشر: العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له)

اعلم أن المصنف ذكر أوّلا أن الركن الأول ينحصر في عشرة أصول. هي العلم بأمور عشرة، ومقتضى التطبيق بين إجماله وتفصيله: أن يُصَدَّر كل أصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الإسلام، ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الأصل الأول والأصل العاشر دون الثمانية التي بينهما إيثارا[1] للاختصار واعتمادا على التصريح بذلك في محل الإجمال مع الإشعار أوّلا وآخرا بأن المقصود العلم.

فإن قلتَ: لِمَ أخر المصنف كأصله التوحيد مع أنه المقصود الأهم الذي دعا إليه الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ؟

قلت: لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال، وكان ما تقدّم من الوجود والقدم وسائر ما عقد له الأصول السابقة أوصافا للباري ـ سبحانه ـ كل منها من متعلقات التوحيد، اقتضى ذلك تقديمها، ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات: من الأزلية والأبدية، والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية.

---

(١) **قوله: إثارا للاختصار**: هذا خبر لقوله: لعل اقتصاره، ومنصوب بنزع الخافض، فإنه وإن لم يكن قياسا إلا أن العلماء أجروه مجرى القياس. وأكثروا منه في كلامهم، وهو من ألحانهم. وكم لهم من ألحان.

فإن قلت: فلم لم يقدّم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية؟

قلت: لأن الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها.

واعلم أيضا أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام، وبمعنى انتفاء الشبيه، والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا[١]؛ **أما الأول**: فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الأجزاء والحد والمقدار، **وأما الثاني**: فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه، حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر، وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الأصل لإثباتها بالدليل.

[الكلام على برهان التمانع، وعلى قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾]

(استدل) لإثباتها **(الإمام الحجة)** أي: حجة الإسلام الغزالي **(بقوله تعالى**: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾)[٢] [الأنبياء: ٢٢]، فقال: وبرهانه... فساق الآية، ثم قال: **(وبيانه)** أي: بيان البرهان، وهو الآية، فمرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان، وهو الآية، وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى...إلخ، وهو الآية، فالمعنى فيهما واحد، والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها، هو أنه **(لوكانا اثنين)** يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الألوهية

---

(١) **قوله: أيضا**: الأولى إسقاط أيضا، لأنه يفيد اتصافه بالوحدة بمعنى آخر مغاير للمعنيين كالوحدة العددية، وهذا ما لم يتقدم له ذكر. ولعله أراد بها كما يتصف بالمعنى الآخر.

(٢) **قوله: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا**: قال التفتازاني في شرح المقاصد: إن أُريد بالفساد الخروج عما عليه من النظام فتقريره: أنه لو تعدد الآلهة لكان بينهما التمانع والتغالب، أو تميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي، فلم تحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد، وينحل الانتظام الذي به بقاء الأنواع، وترتب الآثار.

التي منها الإرادة وتمام القدرة[١] **(وأراد أحدهما أمرا فالثاني إن كان مضطرا إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا، ولم يكن إلها قادرا**[٢]؛ وإن كان الثاني قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا، والأول ضعيفا قاصرا، فلم يكن إلها قاهرا. انتهى). وفي نسخ «الإحياء» هنا: «قادرا» بدل «قاهرا».

(وهذا) الذي ذكره حجة الإسلام **(ابتداء)** لتقرير برهان التوحيد، لا للزوم الفساد[٣] المذكور في الآية، **(فليس بيانا للآية، وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد)**، ولك أن تقول: بل ما ذكره الحجة بيان للآية، وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف بـ«برهان التمانع» بناء على ما في الآية من الإشارة إليه[٤] كما سيأتي التنبيه عليه في كلام العلامة البخاري؛ وإن كان تقرير «شرح العقائد» لبرهان التمانع على وجه آخر.. فهو يرجع إليه[٥]؛ وإنما يكون ابتداء

---

(١) **قوله: التي منها الإرادة وتمام القدرة:** خصهما من بين الصفات: لأنهما محور دليل التمانع كما ستعلمه. وعبر في القدرة بالتمام لان دليل التمانع مبني على الخلق والإيجاد، وهو لا يتحقق بأصل القدرة، بل إنما يتحقق بالقدرة الكاملة التي هي وصف للإله.

(٢) **قوله: ولم يكن إلها قادرا:** ويلزم من ذلك أيضا كون مقدور بين قادرين، وهو محال كما سيأتي

(٣) **قوله: لا للزوم الفساد:** أي: لا ابتداء لتقرير لزوم الفساد. لكن لا يخفى أن المناسب أن يقال: لا بيان لزوم الفساد.

(٤) **قوله: على ما في الآية من الإشارة إليه:** وجه الإشارة: أن الفساد المذكور في الآية إنما يحصل من التمانع بالفعل، فيكون الفساد إشارة إلى التمانع مطلقا المبني عليه برهان التمانع؛ لكن الشيخ قاسما قال: لا نعلم كيف تشير الآية إلى ذلك لا من حيث اللغة، ولا من حيث اصطلاح أحد من الناس. ونزيد وجه الإشارة وضوحا، فنقول: الفساد المصرح به في الآية ناتج عن التمانع بالفعل، وهو يُتَخَطَّرُ منه التمانع بالقوة الذي هو محور دليل التمانع؛ ولا يخفى أن هذه الإشارة من أبعد الإشارات.

(٥) **قوله: فهو يرجع إليه:** بل هو تفصيل له كما قال التفتازاني، فإنه قرر برهان التمانع أولا، ثم قال: وهذا تفصيل ما يقال... إلخ، وما يقال هو ما قرره حجة الإسلام. ونص كلام التفتازاني هكذا: =

للتقرير بالنظر إلى عبارة الآية، فإن معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد(١).

= والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾، وتقريره: أنه لو كان إلهان لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين. وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أوْ لا، فيلزم عجزهما، أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان، لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، ـ وهو إما اجتماع الضدين، أو عجزهما، أو عجز أحدهما ـ فيكون محالا. يعني فالتعدد مستلزم لإمكان المحال.

وهذا تفصيل ما يقال: «إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر». انتهى.

قوله: لما فيه أي: في العجز من شائبة الاحتياج، لأنه يحتاج في حصول مراده إلى أن لا يزاحمه الآخر، والاحتياج نقص ينافي الوجوب. لأن وجوب الوجود معدن لكل كمال، ومُبعد عن كل نقص.

قال صاحب النبراس [١٠٢]: «وهذه العبارة في غاية الحسن والإيجاز، وإنما لم يتعرض صاحبها بذكر جمع الضدين، لأن استحالته غنية عن البيان في مواضع الإيجاز». انتهى.

وتقرير التمانع بهذا الوجه مبني على ملاحظة إمكان التمانع بدون ملاحظة احتمال الاتفاق فيه، وهو كاف في إثبات الوحدانية. وقد يقرر التمانع بملاحظة هذا الاحتمال فيه، فيقال: لو كان إلهان فإما أن يتفقا في الإيجاد، فيلزم مقدور بين قادرين وهو محال، وإما أن يختلفا وواضح حينئذ أنه لا يمكن تحقق مراد كل منهما للزوم اجتماع الضدين، فإما أن لا يتحقق مراد واحد منهما فيلزم عجزهما، أو يتحقق مراد واحد منهما دون الآخر، فيلزم عجز أحدهما، وهذا ما سيأتي في كلام علاء الدين البخاري حيث قال: المستلزم «لكون مقدور بين قادرين، ولعجزهما أو عجز أحدهما».

وتقرير التمانع على حسب ما قرره التفتازاني أفضل مما قرره به البخاري، لأن التمانع على ما قرره به التفتازاني يدل على نفي إمكان الشريك، وأما على ما قرره به البخاري فيدل على نفي وجود الشريك، وهو وإن كان كافيا في التوحيد إلا أن نفي إمكان الشريك أقوى وأكمل في باب التوحيد.

وإنما قرر علاء الدين البخاري التمانع بهذه الطريقة، لأنه أراد أن يجعله مقدمة لبيان أنه لا يلزم من امتناع الاتفاق الوارد فيه امتناع الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ كما سيأتي في آخر ما نقله الشارح من كلامه، وامتناع الاتفاق غير وارد على حسب تقرير السعد.

(١) **قوله: فإن معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد**: فالفساد مقتضى التمانع بالفعل، وأما دليل التمانع فهو مبني على جواز التمانع وإمكانه، لا على التمانع بالفعل.

وها نحن نقرره[١]، فنقول: الكلام في إثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الآية إما أن يكون مع الملّي أو مع غيره، وهل المراد بالمليّ من اتبع ملة نبي من الأنبياء، وهو معناه المشهور، أو المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد ـ ﷺ، الملائم لكلام المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ هو الثاني.

(**فأما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير**) المشار إليه في الآية أي: تقدير تعدد الإله؛ (**إذ هو**) يعني الملي (**قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد**)، وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة، لاستحالة الخلف في خبره تعالى.

(**وأما غيره**) أي: غير الملي (**فيلزمه ذلك أيضا**) أي: يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (**جبرا**) أي: من جهة الجبر أي: القهر له (**بمحاجة ثبوت الملة**) أي: كونها حقا، فإن المعجزات الباهرة التي منها القرآن الكريم الباقي إعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم، لا يستطيع ردها، (**ثم ذاك**)، والإشارة إلى إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد، أي: بالمحاجة بمجموع أمرين؛ ثبوت الملة، ثم إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت[٢] بالملة.

وقوله: (**أو علما**) عطف على قوله: جبرا، أي: أو القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر، بل من جهة علم (**توجبه العادة**[٣]، والعلومُ العادية[٤])

---

(١) **قوله: وها نحن نقرره**: أي: نقرر ما تدلّ عليه عبارة الآية.

(٢) **قوله: الثابت بالملة**: صفة لإخبار الله.

(٣) **قوله: أو علما توجبه العادة**: ولا يوجبه العقل، لأن العقل يجوز الاتفاق بين الإلهين في كل شيء، ويحكم بإمكانه، لأنه ليس بمحال ولا مستلزماً للمحال، ومن ثمة قالوا: التجويز العقلي لا ينافي العلم اليقيني.

(٤) **قوله: والعلوم العادية**: أي المستندة إلى العادة المطردة التي لا تتخلف بخلاف المستندة إلى العادة الغالبة التي قد تتخلف، فإنها توجب الظن، ولا توجب اليقين.

يحصل بها القطع (**كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدْناهُ حجرا أنه**)أي: بأنه (**حجر الآن**) حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا، فهي أعني العلوم المستندة إلى العادة (**داخلةٌ في**) مسمّى (**العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض**)، فقوله: والعلوم مبتدأ، خبره قوله: داخلة؛ (**ولذا**)أي ولدخول العلم العادي في مسمى العلم (**أجيب عن إيراد خروجه**) عن تعريف العلم ب»أنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز»، فإنه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس[١]، لأنه يخرج عنه العلوم العادية، وهي المستندة إلى العادة، كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق، (**لاحتماله النقيض**)، لجواز خرق العادة (**مع أنه**) أي: العلم العادي (**علم**)، أي: داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه، وقوله: (**بأن الاحتمال**) متعلق بقوله: أجيب، أي: أجيب عن الإيراد المذكور بأن احتمال النقيض (**فيه**)، أي: في العلم العادي (**بمعنى أنه لو فَرَضَ العقلُ خلافَه لم يكن**) ذلك الفرض (**فرضَ محالٍ**)، لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم في شيء من طرفيه محالا، (**وذلك**) الاحتمال بهذا المعنى (**لا يوجب عدم الجزم المطابق**) للواقع (**بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكنِ فرضُه**)، لأن الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلَّق التمييز محتمِلا لأن يُـحكَم فيه المميزُ بنقيضه في الحال كما في الظن، أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد، ومنشؤه ضعف ذلك التمييز، إما لعدم الجزم، أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب[٢] وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الأول؛ (**فأثبتوا فيه**) أي: في العلم العادي (**ثبوت الجزم،**

---

(١) **قوله: أنه غير منعكس**: أي أنه غير جامع كما أن المطرد بمعنى المانع.

(٢) **قوله: إما لعدم الجزم...إلخ**: عدم الجزم موجود في الظن، وعدم المطابقة موجود في الجهل المركب، وعدم الاستناد إلى الموجب موجود في التقليد.

والمطابقة) للواقع،**(والموجب)**، و **(أعني)** بالموجب **(العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها)**، وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم: «إنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب»، إذ الموجب الذي يستند إليه الجزم إما حس أو عقل أو عادة؛ **(وذلك)**، أي: ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب **(هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا؛ فيحصل)** أي: فبسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل **(لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة، لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير)** من الأمور **(بل تأبى نفس كل)** منهما دوام الموافقة، **(وتطلب الانفرادَ بالمملكةِ والقهرَ[١])** للأخر، **(فكيف بالإلهين والإله)**، أي: والحال أن الإله **(يوصف بأقصى غايات التكبر، كيف لا تطلب نفسه الانفرادَ بالـمُلك، والعلو على الآخر، كما أخبر الله سبحانه بقوله:** ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]؛ هذا) أمر **(إذا تُؤُمِّل لا تكاد النفس تُخْطِر)** للمتأمل **(نقيضه[٢])** أصلا **(فضلا عن إخطار فرضه)** أي: فرض النقيض، **(مع الجزم بأن الواقع هو)** الطرف **(الآخر[٣])**، وعلى هذا التقدير هو[٤] **علم قطعيّ)** لا تردد فيه بوجه

(وإنما غلط من قال غير هذا) بأن قال: إن الآية حجة إقناعية **(من قِبَل)** أي: من جهة **(أنه إذا خطر)** بباله **(النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا**

---

(١) **قوله: والقهر**: بالنصب مفعول تطلب.

(٢) **قوله: نقيضه**: وهو اتفاق الإلهين في كل جليل وحقير.

(٣) **قوله: والطرف الآخر**: وهو عدم الاتفاق.

(٤) **قوله: هو**: أي: العلم بالفساد على تقدير التعدد.

في العقل، وينسى[١]) ما ذكرناه فيما مر آنفا من (**أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض، بل**) المأخوذ فيه (**مجرّد الجزم**) الكائن(**عن موجب بأن**) الطرف (**الآخر**) المقابل للنقيض (**هو الواقع، وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه**)؛ وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية، لا إقناعية(**والله سبحانه الموفق**)للصواب.

❊ ❊ ❊

(١) **قوله: وينسى...إلخ**: يعني أن القائل بأن الآية حجة إقناعية ـ وهو التفتازاني قاله في «شرح العقائد النسفية» ـ كان عالما بأن العادة المطردة أحد أسباب العلم، فإن منزلة التفتازاني في العلوم العقلية تجل عن جهله بهذا الأمر، علي أنه قد أشار في آخر شرح العقائد في الكلام على المعجزة إلى أن العادة أحد أسباب العلم، ولكنه حين تكلم علي هذه الآية نسي ذلك وغفل عنه.

هل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ دليل قطعي أم حجة إقناعية:

(**وعن ظهور دخوله**[1] في العلم بما ذكرنا) أي: بسبب ما قررناه آنفا نشأ (**أنْ كَفَّرَ بعضُ الناسِ القائلَ بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه**)، فإن بعض معاصري المولى سعد الدين، وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله في «شرح العقائد»: إن الآية حجة إقناعية، والملازمة عادية أي: لا عقلية، والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية، واستند هذا المعاصر في تشنيعه إلى أن صاحب التبصرة كفر أبا هاشم بقدحه في دلالة الآية.

وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان، ودعوى اعتبارها.

ووجهه: أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول، والملازمة العادية تحصله.

واعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخاري

---

(١) **قوله: وعن ظهور دخوله في العلم**: أي: دخول العلم بالفساد على تقدير التعدد في العلم اليقيني، فالملازمة الواردة في الآية ملازمة عادية، كما قال التفتازاني، لكنها معتبرة في البرهان، ومفيدة للعلم اليقيني على خلاف ما قاله التفتازاني من عدم اعتبارها، في البرهان وعدم إفادتها العلم اليقيني.

الحنفي تلميذ المولى سعد الدين ـ قدّس الله تعالى سرهما ـ قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيتُ أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد

قال ـ رحمه الله تعالى ـ: الإفاضة في الجواب على وجه يُرْشِد إلى الصواب يتوقف على ما أورده الإمام حجة الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ مما حاصله: أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيدِه تجري مجرى الأدوية التي يعالَج بها مرض القلب، والطبيب إن لم يكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكل أحد على وتيرة واحدة.

فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن تُحَرَّكَ عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبي ـ ﷺ ـ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقينيّ برهاني.

والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسنان.

والشاكّون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين، ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم، لا بالأدلة اليقينية البرهانية، لقصور عقولهم عن

إدراكها، لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحادَ من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل، فَهُمْ لقصورهم لا يدركون براهين العقول، كما لا يُدرِك نُورَ الشمس أبصارُ الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية «كما تضُرُ رِياحُ الورد بالجُعَلِ»، وفي مثل هذا قيل:

فَمَنْ مَنَحَ الجُهّـالَ عِلْما أضاعَه ومنْ منَع المُستوجبين فقد ظلَم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني.

إذا تمهد هذا فنقول: لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة، وأن النبي ـ ﷺ ـ مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون، ولا يـُجْدِي معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها، وحسبوا أنها قطعية، وأن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون ـ وقليل ما هم ـ بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدة[1] آيات من القرآن، وعلى الأدلة الخَطابية النافعة مع العامة، لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة، تكميلا للحجة البرهانية

(١) **قوله: بطريق الإشارة**: ولو كانت هذه بطريق العبارة لكان هذا الكلام من قبيل الألغاز على عامة الخلق، وغير مفهوم عند الجمهور الأعظم منهم. والقرآن قد أنزل ليفهمه الناس عامة، وليدبروا آياته وليذكر أولوا الألباب.

على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]

وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]

أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة، فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة، ولا يخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعا، لإمكان الاتفاق، فلزوم الفساد لزوم عادي؛ وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن[١] مجرى الواقع بناء على الظاهر.

ولا يخفى على ذوي العقول السليمة أن ما لا يكون في نفس الأمر لازما وقطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهانا دليلا قطعيا زعما أن تسميته قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات، فإن ذلك مدرجة لطعن الطاعنين؛ ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا، لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة، وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة.

---

(١) **قوله: أجرى الله الممكن**: أي: ما ليس بواجب وهو الاختلاف على تقدير التعدد، فإنه ليس بواجب، لأن العقل يجوز الاتفاق بين الإلهين في كل جليل وحقير، ولا يلزم من ذلك أي محال، فالله تعالى أجرى هذا الاختلاف مع أنه ليس بواجب (مجرى الواقع) أي: مجرى الأمر الواجب الوقوع بناء على أن الظاهر والغالب على الظن وقوعه.

[برهان التمانع الكلامي]

وأما البرهان العقليّ القطعيّ المدلول عليه بطريق الإشارة، فهو برهان التمانع القطعيّ بإجماع المتكلمين المستلزم «لكون مقدور بين قادرين[1]،

(١) **قوله: المستلزم لكون مقدور بين قادرين... إلخ**: تقرير هذا الدليل أنه لو وجد إلهان فإما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا لزم مقدور بين قادرين، وذلك لأن المفروض في الإله هي القدرة التامة، وهو محال، لامتناع توارد علتين تامين على معلول واحد، وذلك نظير امتناع وقوع مطرقتين معا على محل واحد. وإن اختلفا كأن يريد أحدهما حياة زيد ويريد الآخر موته فمحال أن يوجد مراد كل منهما للزوم اجتماع النقيضين، وهذا الشق لم يتعرض له الشارح لظهوره، فإما أن لا يحصل مراد واحد منهما فيلزم عجزهما، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم عجز أحدهما. فتمام الدليل أن يقال: «المستلزم لكون مقدور بين قادرين، ولاجتماع النقيضين، أو لعجزهما أو لعجز أحدهما».

ومما ينبغي التنبيه عليه أن المفروض في الإله أن يكون كل حادث أثرا عن تعلق قدرته، ويكون تعلق قدرته علة لكل مخلوق كما يشير إليه قولنا: بامتناع توارد العلتين التامتين على معلول واحد، فلا يُتصور في الإلهين التقسيم والتوزيع، فلا يرد على هذا الدليل أن الحصر الوارد فيه في اتفاق الإلهين واختلافهما غير صحيح، لاحتمال أن يقتسما ما تتعلق به قدرة كل واحد منهما.

والدليل على أنه لا يجوز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، أن ذلك مقتض لاجتماع النقيضين، وذلك لأن وصف العلية فيهما يقتضي احتياج المعلول إليهما، ووصف الاستقلال فيهما يقتضي عدم احتياج المعلول إلى أحدهما، فيلزم حاجة المعلول إلى كلا العلتين، وعدم حاجته إلى إحداهما، وهو جمع بين النقيضين.

ويحتمل أن يقرر الدليل هكذا: لو وجد إلهان فإما أن يتفقا أو يختلفا فإن اختلفا لزم فساد السموات والأرض، وإن اتفقا في إيجاد الأشياء، فإما أن نفرض قدرتيهما كاملتين كما هو مقتضى الإلهية بمعنى أنه ليس لأحدهما إلى الآخر أيّ حاجة في الإيجاد، بل تكون قدرة كل واحد منهما كافية فيه، فيلزم مقدور بين قادرين، وهو محال، وإما أن نفرض قدرة كل منهما ناقصة، فيكون كل منهما محتاجا إلى الآخر في الإيجاد، ولا يلزم حينئذ توارد علتين تامين، بل يلزم عجزهما، وإما أن نفرض قدرة أحدهما كاملة وقدرة الآخر ناقصة، فيلزم عجز صاحب الناقصة، والعجز مناف للإلهية ومن سمات الافتقار والحدوث. والله تعالى أعلم.

ولعجزهما أو عجز أحدهما» على ما بيّن في علم الكلام، وكلاهما محالان عقلا على ما بيّن فيه أيضا؛ لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة، بل التمانع قد يكون برهانيا، وقد يكون خطابيا(١).

---

(١) **قوله: بل التمانع قد يكون برهانيا**: وهو ما قررناه من التمانع القطعي بإجماع المتكلمين، (وقد يكون خطابيا)، وهو الاختلاف المستلزم لفساد السموات والأرض، وهذا الاختلاف ظني، لأنه لا يلزم من اتفاق الإلهين في كل الأمور أَيُّ محال، (وهذا إما بحسب الظاهر وعدم ملاحظة الدليل الذي يثبت محالية مقدور بين قادرين، أو المراد بالاتفاق الاتفاق بحسب التقسيم والتوزيع بأن يقتسما ما تتعلق به قدرة كل واحد منهما، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ...﴾ وهذا أيضا بحسب الظاهر وترك التحقيق وإلا فالمفروض في الإله أن يكون كل حادث أثرا عن تعلق قدرته، فلا يتصور في إلهين عند التحقيق التقسيم والتوزيع). لكن العادة المطردة في الكبيرين عدم الاستمرار في الاتفاق، فكيف بالإلهين، والإلهية تقتضي أقصى غايات العظمة والكبرياء والاستبداد وحب الانفراد.

قوله: فأين أحدهما من الآخر: فإن الفساد الأول الطرف الأول منه ـ وهو كون المقدور بين القادرين ـ لازم للاتفاق، وطرفه الآخر ـ وهو عجز الإلهين أو أحدهما ـ لازم للاختلاف، والملازمة هنا قطعية عقلية. وأما الفساد الثاني ـ وهو فساد السموات والأرض ـ فلازم للاختلاف فقط، ذلك الاختلاف الذي تقتضيه العادة المطردة بين العظيمين، والملازمة هنا ظنية عادية، فأين أحد الفسادين من الآخر؟ يعني فلا يلزم من كون أحدهما عقليا كون الآخر عقليا، وهذ ما أشار إليه بقوله: وحينئذ... إلخ أي: وحين إذ كان أحد الفسادين مغايرا للآخر، وبعيدا عنه، وغير ملازم له (لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق) ذلك الجواز المستلزم لجواز كون مقدور بين قادرين وهو ممتنع، فيكون جواز الاتفاق ممتنعا ومنتفيا (على تقدير) متعلق بالانتفاء (الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة)، وذلك الفساد هو كون مقدور بين قادرين على تقدير الاتفاق، وعجزهما أو عجز أحدهما على تقدير الاختلاف، وهذا الفساد لازم على تقدير التعدد (بناء على أنه) أي: أن انتفاء جواز الاتفاق على هذا التقدير مبني (على أنه) أي: على أن الفساد ـ وهو كون مقدور بين قادرين أو عجز إلهين أو أحدهما ذلك الفساد اللازم على تقدير التعدد ـ (مستلزم) من حيث وصف الفساد أي الامتناع (امتناع تعدد الآلهة عقلا)، وذلك لأن التعدد يستلزم هذا الأمر الذي هو فاسد أي: ممتنع عقلا، فيكون هذا الأمر من حيث أنه فاسد أي: ممتنع عقلا مستلزما لامتناع تعدد الآلهة. =

ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه

= (فيلزم منه) أي: من امتناع التعدد عقلا (انتفاء جواز الاتفاق)، وذلك (لأنه) أي: لأن جواز الاتفاق (فرع إمكان التعدد) يعني أن الاتفاق إنما يكون جائزا على تقدير أن يكون التعدد جائزا وممكنا، والفساد المذكور يستلزم عدم إمكان التعدد وامتناعه، فيكون مستلزما لانتفاء جواز الاتفاق أيضا. وذلك لأنه ما دام أن جواز الاتفاق موقوف على إمكان التعدد، فإذا فقد إمكان التعدد بأن كان التعدد ممتنعا، فُقِدَ جواز الاتفاق، والفسادُ المذكورُ يستلزم امتناع التعدد، فيكون مستلزما لانتفاء جواز الاتفاق أيضا، لأن انتفاء جواز الاتفاق لازم لامتناع التعدد، وهو لازم للفساد المذكور، فيكون انتفاء جواز الاتفاق لازما للفساد، لأن لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء.

فقد ثبت أن الفساد المذكور مستلزم لانتفاء جواز الاتفاق، وهذا هو المقصود إثباته هنا كي ينفي مقابله الآتي، فمن أجل ذلك جعل جواز الاتفاق لازما للفساد، ولم يجعله لازما لانتفاء التعدد، مع أنه لازم مباشر لهذا، ولازم غير مباشر لذاك.

ولا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق بناء على هذا الفساد، انتفاءُ جواز الاتفاق بناء على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة، وذلك لأن الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا، وهو مستلزم انتفاء جواز الاتفاق، فيكون ذلك الفساد مستلزما انتفاء جواز الاتفاق كما مر.

وأما الفساد المدلول عليه بطريق العبارة فلا يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا المستلزم انتفاء جواز الاتفاق، حتى يكون مستلزما لانتفاء جواز الاتفاق، وذلك لأن هذا الفساد لو كان مستلزما لامتناع تعدد الآلهة عقلا لكان مستلزما للازمه أيضا، وهو امتناع جواز الاتفاق، والحال إنه ليس بمستلزم للامتناع المذكور، فلا يكون مستلزما للانتفاء.

ومما ينبغي أن ينبه عليه أنه كما يلزم من الفساد المذكور ومن امتناع تعدد الآلهة عقلا انتفاء جواز الاتفاق، كذلك يلزم من ذلك انتفاء جواز الاختلاف أيضا، لأن لو كان الاختلاف جائزا لكان التعدد جائزا، كما لو كان الاتفاق جائزا. ولم يتعرض لهذا اللزوم هنا لأنه لا دخل له في المقصود هنا، لأن المقصود هنا دفع وهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بالإشارة، انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بالعبارة، فإن هذا الوهم هو الذي يمكن أن يحصل، فيحتاج إلى دفعه.

وأما انتفاء جواز الاختلاف الذي هو أيضا لازم لامتناع تعدد الآلهة عقلا، فلا يتوهم استلزامه انتفاء جواز الاتفاق أيضا على تقدير آخر حتى يحتاج إلى دفعه. والله سبحانه وتعالي أعلم.

بالعبارة، لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الإلــهين المفروضين أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس، فأين أحدهما من الآخر(١)؛ وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز(٢) الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة(٣) بناء على أنه(٤) يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم منه(٥) انتفاء جواز الاتفاق، لأنه فرع إمكان التعدّد، انتفاءُ جواز(٦) الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة، لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا، وإنما يستلزمه عادة، والاستلزام العاديّ لا ينافي عدم الاستلزام العقلي، فليتأمل.

ثم ذكر بقية الجواب، وضمنه التعجب من تكفير صاحب «التبصرة» لمن قال: إن دلالة الآية ظنية، ونحوَ ذلك.

---

(١) **قوله: فأين أحدهما من الآخر**: فإن الفساد الأول بعضه وهو كون المقدور بين قادرين لازم للاتفاق، وبعضه الآخر وهو عجز الإلهين أو أحدهما لازم للاختلاف، والملازمة هنا عقلية، وأما الفساد الثاني فلازم للاختلاف فقط، لأننا لم نجوز الاتفاق ههنا، والملازمة عادية. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: من انتفاء جواز الاتفاق...إلخ**: لأنه يلزم من جواز الاتفاق جواز كون مقدور بين قادرين. وهو محال.

(٣) **قوله: على تقدير جواز الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة**: وهو كون مقدور بين قادرين أو عجزهما أو عجز أحدهما على تقدير التعدد.

(٤) **قوله: بناء على أنه**: أي: أن انتفاء جواز الاتفاق على هذا التقدير مبني على أنه أي: الفساد وهو كون مقدور بين قادرين على تقدير الاتفاق، أو عجزهما، أو عجز أحدهما على تقدير الاختلاف؛ فإن هذا الفساد لازم لتعدد الآلهة، وهذا الفساد ممتنع، فيستلزم امتناع التعدد عقلا.

(٥) **قوله: فيلزم منه**: أي: من امتناع التعدد. أي: فيلزم من الفساد بناء على استلزامه امتناع التعدد انتفاء جواز الاتفاق، وذلك: لأن الجواز الاتفاق فرع إمكان التعدد والفساد المذكور مستلزم لعدم إمكانه أي: لامتناعه فيكون مستلزما لانتفاء جواز الاتفاق.

(٦) **قوله: انتفاء جواز...إلخ**: فاعل يلزم.

ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجهُ رد قول هذا المجيب: إن الآية دليل خطابيّ أي: ظنيّ.

واعلم أنه قد وقع للمولى سعد الدين أواخر «شرح العقائد» ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله، ويوافق كلام شيخنا، فإنه قال ـ في الكلام على المعجزة ما نصه ـ: «وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة» إلى آخر كلامه[١] وهو مبسوط واضح. والله تعالى ولي الهداية والتوفيق[٢].

---

(١) **قوله: واعلم أنه قد وقع للمولى سعد الدين...إلخ**: وذلك حيث جعل السعد حصول الجزم بصدق النبي عند ظهور المعجزة أَثَر خلق الله تعالى العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة على ما جرت به عادته تعالى بخلق هذا العلم حينئذ مع جواز تخلف هذه العادة عقلا؛ فجعل السعد العادة المطردة التي يجوز العقل خلافها من أسباب العلم، وهذا موافق لما قرره ابن الهمام آنفا.

(٢) مما يناسب إيراده هنا بيان أن التوحيد عند الأشاعرة منقسم إلى ثلاثة أقسام كما تقدم في صدر هذا الأصل؛ **الأول**: توحيد الذات، **والثاني**: توحيد الصفات، **والثالث**: توحيد الأفعال، وأن ابن تيمية ومن هم على مذهبه قد قسموا التوحيد أيضا إلى ثلاثة أقسام: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وكنا قد كتبنا رسالة في بيان أن أي التقسيمين أقرب إلى الصواب وأحق بالقبول، فرأينا من المناسب تتميما لمباحث التوحيد أن نورد هذه الرسالة هنا، وهذا هو نص الرسالة:

[التقسيم الثلاثي للتوحيد بين الأشاعرة وابن تيمية]

قَسَّم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الذات، و توحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.
وكذلك قسم ابن تيمية التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. ومقصدنا في هذا البحث أن نبين أن أيُّ التقسيمين أقرب إلى الصواب، وأولى بالقبول.
فننقل أولًا كلام الأشاعرة في التوحيد وأقسامه، ثم ننقل كلامهم على الكفر وأسبابه وأقسامه، وبعد ذلك ننثني على تقسيم ابن تيمية للتوحيد ونتكلم عليه، فنقول: =

= **تقسيم الأشاعرة التوحيد إلى توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال**

قد قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. قال كمال الدين ابن أبي شريف في «المسامرة شرح المسايرة» ص**٤٣**: التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال. أي أنه ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

وقد يختصر الأشاعرة: فيقولون: التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الإلَهية وخواصها. قال سعد الدين التفتازاني في «شرح المقاصد» ص**٣/ ٢٧**:

حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الإلهية وخواصها، ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه، كلها من الخواص...

وبالجملة فنفي الشريك في الألهية ثابت عقلا وشرعا، وفي استحقاق العبادة شرعا قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

وقال ابن الهمام في المسايرة: «لما ثبت وحدانيته في الإلهية ثبت استناد كل الحوادث إليه».

وقال ابن أبي شريف في شرحه «المسامرة **٥٨**»: الإلهية الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا، وهي صفاته التى تَوَحَّدَ بها سبحانه، فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألهية، ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق.

وقال أيضا ص**٤٣**: «واعلم أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الإنقسام، وبمعنى انتفاء الشبيه، والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا. أما الأول: فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار. وأما الثاني: فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بوجه من الوجوه».

كلام الأشاعرة على الكفر وأسبابه وأقسامه

وأما كلام الأشاعرة على الكفر وأسبابه وأقسامه فننقل فيه كلام ابن الهمام في المسايرة مع شرحه لابن أبي شريف وذلك لما اشتمل عليه كلامهما من بيانات تتعلق بموضوع التوحيد والشرك، ومن الاستدلال على وجود الله تعالى بالأدلة القرآنية وبشهادة الفطرة. وابن الهمام وإن كان حنفي المذهب لكنه جار على منهج الأشاعرة في العقيدة، وأما كمال الدين ابن أبي شريف فهو شافعي أشعري. وإليك كلامهما:

= (الأصل الأول العلم بوجوده) تعالى، وَأَوْلى ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن، فليس بعد بيان الله تعالى بيان (وقد أرشد سبحانه إليه) أي إلى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ونحو (قوله) ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۞ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۞ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ۞ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا﴾ أي متحطما وهو المتكسر ليبسه (و) قوله تعالى ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِي تَشْرَبُونَ ۞ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ﴾ أي: السحاب ﴿أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ لو نشاء جعلناه أجاجا. أي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ۞ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ [الواقعة: ٥٨-٧٢].

فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات من الأرضين والسماوات وبدائع فطرة الحيوان والنبات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبه) على قانون وضع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرتهم) وهم بعض الدهرية.

(وإنما كفروا بالإشراك) حيث دعوا مع الله إلها آخر. (ونسبة) أي بنسبة (بعض الحوادث إلى غيره تعالى وإنكار) أي وبإنكار (ما جعل الله تعالى إنكاره كفرا كالبعث وإحياء الموتى) .

وَمَثَّل المصنف للذين أشركوا بقوله: (كالمجوس بالنسبة إلى النار) حيث عبدوها، فدعوها إلها آخر، تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالأصنام) أي بسببها فإنهم عبدوها. (والصابئة بالكواكب) أي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى.

وأما نسبة الحوادث إلى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر إلى أَهْرَمَنْ، والوثنيون ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ﴾، والصابئون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب، تعالى الله عما يشركون.

(واعترف الكل بأن خلق السماوات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾، فهذا) أي الاعتراف بما ذكر (كان) ثابتا =

= (في فطرهم) من مبدأ خلقهم، قد جبلت عليه عقولهم. قال الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾.

(ولذا) أي لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا في فطرهم (كان المسموع من الأنبياء) المبعوثين ـ عليهم أفضل الصلاة والسلام ـ (دعوة الخلق إلى التوحيد) والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم، واستحقاق العبادة، وخلق الأجسام، بدليل أنه بَيَّن التوحيد بقوله: (شهادة أن لا إله إلا الله، دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا في فطرهم، ففي فطرة الإنسان وشهادة آيات القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان. انتهى كلام «المسايرة مع شرحها المسامرة» ص: **١٥-١٧**.

هذا هو كلام الأشاعرة في التوحيد وفي الشرك حيث فسروا التوحيد باعتقاد الوحدانية لله تعالى في الذات والصفات والأفعال، أي باعتقاد أنه لا يوجد ذات مثل ذاته، ولا يوجد لغيره صفات مثل صفاته، وأنه المتفرد بخلق الأشياء وإيجادها وليس لغيره أي دخل في خلق الأشياء وإيجادها.

وبعبارة أخرى: التوحيد: اعتقاد عدم الشريك في الإلّهية وخواصها. والإلّهية هي الإتصاف بالصفات التى لأجلها استحق المتصف بها أن يكون معبودا.

وهذه الصفات هي المسماةُ بخواص الإلّهية، وهي خلق العالم، وتدبيره واستحقاق العبادة، والتفرد بحق التشريع، والغنى المطلق عن غيره.

وقد يعبرون عن هذا التوحيد بنفي التشبيه أي: اعتقاد أنه لا مشابه له تعالى بوجه من الوجوه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾.

هذا هو معنى التوحيد، وهو الذي به بعثت الأنبياء، ويقابله الشرك، وهو اعتقاد الشريك لله تعالى في ذاته، أو في صفاته أو في أفعاله.

وبعبارة أخرى هو اعتقاد الشريك في الإلّهية وخواصها أو في شيء من خواصها.

وبعبارة أخرى هو اعتقاد المشابه لله تعالى في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله.

وقد يطلق التوحيد على نفي قبول الانقسام لتعاليه تعالى عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار.

هذا حاصل كلام الأشاعرة في التوحيد والشرك، وهو كلام دقيق محقق لا غبار عليه. =

....

= **تقسيم ابن تيمية التوحيد إلى توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات**

وأما التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي قرره ابن تيمية فنتكلم عليه بشيء من التوسع ونبدأ أولا بالكلام على توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

وقبل الخوض في ذلك نتكلم على كلمتي الربوبية والألوهية. فنقول وبالله التوفيق:

الربوبية: اسم موضوع للدلالة على الصفات التى يتصف بها الرب الخالق جل وعلا أي الصفات التى يقتضيها كونه تعالى ربا.

والرب: في الأصل مصدر رَبّ يَرُبُّ، يقال: رَبَّ فلانٌ الولدَ أو الصبيَ أو المهرَ يَرُبُّهُ ربا، كما يقال: رباه يربيه تربية، والتربية - كما يقولون - تبليغ الشيء إلى الكمال شيئا فشيئا.

ثم نقلت كلمة الرب من معنى المصدر إلى معنى المربي، ثم توسع في معناها فأطلقت على السيد والأمير، ومالك الشيء، والمنعم إلى غير ذلك من المعاني القريبة لأصل معناه.

ولما كانت التربية الحقيقية لكل المخلوقات بخلقها ابتداء، وإمدادها بالبقاء ورعايتها وتنميتها، صفة من صفات الرب جل وعلا، كان سبحانه هو رب العالمين، ورب كل شيء، فالربوبية هي الوصف الجامع لكل صفات الله ذات العلاقة والأثر في مخلوقاته واسم الرب هو الإسم الدال على كل هذه الصفات.

وأما كلمة الألوهية فبمعنى العبادة، ويقال فيها: أُلْوُهَةً وإِلَهة، وقال أهل اللغة: التأَلُّه هو التعبد والتنسك، والتأليه هو التعبيد، وقالوا: إلّه على وزن فِعال هو بمعنى مفعول، أي: مألوه بمعنى معبود، سواء كان معبودا بحق أم بباطل، فالإلّه هو المعبود.(انظر لسان العرب والقاموس المحيط)

فظهر من هذا أن الألوهية بمعنى العبادة، وليس بمعنى الكون إلها، وأن إطلاقه على هذا المعنى في كلام كثير من العلماء لحن، وإنما الذي يصح إطلاقه على هذا المعنى هو كلمة «الإلّهية» مصدر جعلي من كلمة الإلّه، وهو الذي استعمله المحققون من العلماء، فمعنى لا إلّه إلا الله لا معبود بحق إلا الله، بمعنى لا متصف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا إلا الله، وهذه الصفات هي المسماة بخواصّ الإلّهية، وهي خلق العالم وتدبيره وتربيته أي تبليغه إلى الكمال شيئا فشيئا، والغنى المطلق عن غيره، وافتقار ما سواه إليه وتفرده بحق التشريع، ويتفرع عن هذه الصفات وينبني عليها استحقاق العبادة. =

= فظهر من هذا أن توحيد الإلهية أي إفراد الله تعالى بالعبادة متفرع عن توحيد الربوبية ومنبن عليه وملازم له، فالناس إنما يعبدون من يعتقدون فيه الربوبية سواء اعتقدوا فيه ربوبية كبيرة مطلقة، وهذا ما أثبته المتألهون لله تعالى، أم اعتقدوا فيه ربوبية محدودة صغيرة مستمدة من الرب الأكبر، وهذا ما كان يعتقده في معبوديهم معظم أصناف الذين كانوا يعبدون إلّها أو آلهة من دون الله، فإن معظمهم كانوا يعبدونهم بناء على اعتقادهم أن الله تعالى قد فوض إليهم التصرف في بعض الأمور، وتخلى لهم عنها، بمعنى أن الله تعالى قد خولهم ربوبية صغيرة محدودة فاستحقوا بذلك أن يُعْبَدُوا استعطافا لرحمتهم، وابتعادا عن غضبهم وسخطهم. فمن أجل أنهم اعتقدوا فيهم الربوبية اعتقدوا فيهم الإلهية.

تصنيف المشركين إلى ستة أصناف

والذين يعبدون من دون الله إلّها أو آلهة أصناف:

الصنف الأول: هم الذين تحدث الله عنهم بقوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

فهذا الصنف من المشريكين يؤمنون بالله تعالى، ولا يعتقدون فيما يعبدونه من دون الله مشاركة لله لا في الخلق ولا في التصرف في أحوال أهل الأرض من رزق وصحة وحمل وولادة وكون الجنين ذكرا أو سليما، ونحو ذلك.

وإنما يعتقدون فيهم أن الله تعالى قد جعلهم وسطاء بينه وبين عباده، وأنه لا يتم تقرب العبد إلى الله تعالى إلا بواسطتهم، وعن طريق تقريب هذا الوسيط لهم إلى الله تعالى

والصنف الثاني: هم الذين تحدث الله تعالى عنهم بقوله: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ ۞ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٧-١٨].

فهذا الصنف من المشركين لم يكونوا يعبدون آلهتهم لأجل أن تنفعهم في أمور دنياهم ولا لأجل أن لا تضرهم فيها، بل كانوا يعبدونهم لأنهم كانوا يعتقدون في آلهتهم أنهم يملكون =

....

= الشفاعة عند الله بدون إذن من الله، أو أن الله قد خولهم هذا التصرف الخاص وهو التصرف في الشفاعة، وأنهم يتصرفون في الشفاعة على حسب ما يشاءون لا على حسب ما يشاء الله تعالى. وقد أشار الله تعالى إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [الزمر: ٤٣-٤٤] فرد الله تعالى عليهم بأمرين: **الأول**: أنهم لايملكون شيئا لا الشفاعة ولا غيرها. وهذا رد على اعتقادهم أنهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذن من الله، فإن الملك يقتضى تصرف صاحبه فيما ملكه بدون إذن من أحد. **والأمر الثاني**: أن الشفاعة كلها لله، فما من شافع يشفع إلا بإذنه، وليست الشفاعة وحدها لله، بل له ملك السماوات والأرض وإليه ترجعون، فيفصل بينكم ويجازيكم على عقائدكم، وأعمالكم.

فالمشركون من هذا الصنف كانوا يعتقدون في آلهتهم ملك الشفاعة والتصرف فيها حسب ما شاءوا لا حسب ما شاء الله، وكان المشركون يعبدونهم استعطافا لهم وجلبا لرحمتهم أن يشفعوا لهم عند الله.

والصنف الثالث من المشركين: كانوا يعتقدون في آلهتهم النفع والضر، وإنها تجلب لهم الخيرات وتدفع عنهم البلايا وتنصرهم على أعدائهم، ويعتقدون أن الله تعالى قد خولهم هذه الربوبية الصغيرة، كما يوَلِّي الملوك الولاة على المناطق الصغيرة، فكان هذا الصنف يعتقدون في آلهتهم هذه الربوبية الصغيرة ومن أجل ذلك كانوا يعبدونهم ويألّهونهم.

وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: ﴿ وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ * لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُّحْضَرُونَ ﴾ [يس ٧٤-٧٥] وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا * كَلَّاۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾ [مريم: ٨١-٨٢] أي واتخذ المشركون من دون الله آلهة يعبدونها لتجازيهم على عبادتهم بأن تكون بتأثيراتها الغيبية سببا لعزهم وغلبتهم على أعدائهم.

وهذه الأنواع الثلاثة من الشرك هي التي كان عليها معظم المشركين من العرب في جاهليتهم. وربما كانوا يعتقدون في آلهتهم مجموع هذه المعاني الثلاثة أو اثنين منها.

والصنف الرابع من المشركين: كانوا يعطون حق التشريع الذي هو خاص بالله تعالى لغيره =

= من الأحبار والرهبان، وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] وأشار إليه بقوله: ﴿ وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٤] فأعطى هذا الصنفُ من المشركين الأحبارَ والرهبانَ حقَ التشريع وهو من صفات الربوبية وخواصها، فاتخذوهم بذلك أربابا، ثم أطاعوهم فيما شرعوا من الأحكام، وبذلك كانوا قد عبدوهم وألّهوهم؛ فإن الإطاعة في التشريع نوع من العبادة.

والصنف الخامس: هم الذين يعتقدون فيمن يعبدونهم أنهم شركاء لله في تدبير العالم والتصرف فيه. وهؤلاء أصناف كثيرة، فمنهم أهل التثنية وأهل التثليث ومنهم من يعددون الآلهة فوق ذلك.

وأهل هذا الشرك لهم أرباب يجعلونها مشتركة فيما بينها في الربوبية وتصاريفها في الكون، وقد يجسدونها في أجسام مادية، أو يعتقدون أنها قد تحل في أجسام مادية، أو تظهر بصور بشرية.

وهذه الأصناف الخمسة من المشركين هم الذين كانوا يعبدون آلهة من دون الله عن اقتناع، وكانوا يألهونها بناء على اعتقادهم فيها الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة مستمدة من ربوبية الله تعالى كما هو حال الأصناف الأربعة الأول، وهو حال معظم مشركي العرب في جاهليته، أو ربوبية حقيقية كبيرة كما هو حال الصنف الخامس.

الصنف السادس من المشركين: ناس كانوا لا يعتقدون في معبوداتهم شيئا من معانى الربوبية، فلم يكونوا يعبدونها عن عقيدة واقتناع، بل كانوا يعبدونها ويألّهُونها بناء على مصلحة اجتماعية وهو الحفاظ على الوحدة القومية، وعدم تفريق الكلمة فيها، حيث كانت آلهتهم التي يعبدونها ويقدسونها بمثابة رموز رباط وحدة قومية، تجمع أفرادهم على مودة تسوقوهم على التعاون والتناصر وعلى كل ما تقتضيه الأخوة بين جماعة ذات كيان واحد.

وهذا ما كشفه إبراهيم عليه السلام لقومه. قال الله تعالى في معرض ذكر لقطات من قصة إبراهيم وقومه: ﴿ وَقَالَ إِنَّمَا ٱتَّخَذۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡثَٰنٗا مَّوَدَّةَ بَيۡنِكُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ثُمَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُ بَعۡضُكُم بِبَعۡضٖ وَيَلۡعَنُ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا وَمَأۡوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾ [العنكبوت: ٢٥]. =

= **بيان أن الربوبية هي الأساس الذي تنبني عليه الإلهية في الواقع وفي العقول، وبيان التلازم بينهما**

من هذا التصنيف للمشركين، ومما تقدم سرده من النصوص القرآنية، وهي غيض من فيض وقليل من كثير من النصوص المتعلقة بالموضوع، من هذا ظهر لنا أن الربوبية هي الأساس الذي تنبني عليه الإلّهية، فمن كانت له الربوبية فمن حقه على مربوبيه أن يؤلهوه، وظهر أن المشركين الذين كانوا يعبدون من دون الله آلهة عن عقيدة واقتناع إنما كانوا يعبدونهم ويألهونهم بناء على اعتقادهم فيهم الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة أو ربوبية أصلية مطلقة.

ومن هذا ظهر خطأ الذين يرون أن جميع العرب في جاهليتهم كانوا يؤمنون بتوحيد الربوبية لله عز وجل، إلا أنهم كانوا يعبدون مع الله آلهة أخرى فيتخذونها شركاء لله في إلّهيته دون أن يجعلوها شركاء لله في ربوبيته.

وذلك لأن النصوص القرآنية ومنها ما أوردناه آنفا تبين أن أكثر العرب كانوا يجعلون مع الله شركاء في بعض صفات ربوبيته لا في كلها، ومن أجل ذلك كانوا يطلبون من شركائهم الرحمة والرزق والنصر، وكثيرا من مطالبهم الدنيوية، وكانوا يعبدون آلهتهم طمعا في أن يحققوا لهم ما يرجون بمعونات غيبية هي من خصائص الرب الخالق الذي بيده مقاليد كل شيء، وهو على كل شيء قدير.

ولما كانت الإلّهية هي اللازم العقلي المباشر للربوبية، وكانت الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له فيها وجب عقلا وجوبا حتميا أن تكون الإلّهية خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها أحد.

ومن أجل هذه الحقيقة كان منهج القرآن الكريم للإقناع بتوحيد الإلّهية لله وحده لا شريك له، يعتمد على تذكير ذوى الفكر بتوحيد الربوبية لله عز وجل، وأنه لا شريك له في الربوبية، وعلى تنبيههم على هذه الحقيقة، ويعتمد في بعض النصوص على استئناف عرض أدلة تثبت أن الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له، ويراعي في هذا التنويع مقتضيات أحوال المخاطبين إبّان نزول النص.

من هذه النصوص القرآنية ما يلى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ * ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ * إِنِّىٓ إِذٗا لَّفِى ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ * إِنِّىٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمۡ فَٱسۡمَعُونِ﴾ [يس: ٢٢-٢٥]=

= ﴿ رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾ [مريم: ٦٥] ﴿ وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗ لَّا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ وَلَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا وَلَا يَمۡلِكُونَ مَوۡتٗا وَلَا حَيَوٰةٗ وَلَا نُشُورٗا ﴾ [الفرقان: ٣] ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ﴾ [فاطر: ٣] ﴿ أَلَّا يَسۡجُدُواْۤ لِلَّهِ ٱلَّذِي يُخۡرِجُ ٱلۡخَبۡءَ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [النمل: ٢٥] ﴿ قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴾ [الناس: ١-٣] جاء البيان في هذه السورة مرتبا ترتيبا عقليا منطقيا، فإثبات ربوبية الله للناس يلزم منه لزوما عقليا منطقيا إثبات كونه مالكا لهم فهم عبيده وكونه ملكا عليهم، ويلزم منهما لزوما عقليا منطقيا إثبات إلٰهيته لهم، وبما أنهم لا رب لهم غيره فلا إلٰه لهم غيره.

والحاصل أنه قد استقر في عقول بني آدم أن من ثبتت له الربوبية فمستحق للعبادة، ومن انتفت عنه الربوبية فهو غير مستحق للعبادة، فثبوت الربوبية واستحقاق العبادة متلازمان فيما شرع الله من شرائعه، وفي عقول الناس.

وعلى أساس اعتقاد الشركة في الربوبية بنى المشركون استحقاق العبادة لمن اعتقدوهم أربابا من دون الله تعالى، ومتى انهدم هذا الأساس من نفوسهم تبعه انهدام ما بني عليه من استحقاق غير الله للعبادة، ولا يسلّم المشرك بانفراد الله سبحانه بإستحقاق العبادة حتى يسلم بانفراده عز وجل بالربوبية، وما دام في نفسه اعتقاد الربوبية لغيره عز وجل استتبع ذلك الإعتقاد في هذا الغير الإستحقاق للعبادة.

ولذلك كان من الواضح عند أولى الألباب أن توحيد الربوبية وتوحيد الإلٰهية متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لا في الإعتقاد ولا في الوجود، وكان تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية بناء على انفصال أحدهما عن الآخر وعدم التلازم بينهما من الخطأ الواضح، فإنه من اعترف أنه لا رب إلا الله كان معترفا بأنه لا يستحق العبادة غيره، ومن أقر بأنه لا يستحق العبادة غيره كان مذعنا بأنه لا رب سواه. وهذا معنى لا إله إلا الله في قلوب جميع المسلمين.

ولذلك نرى القرآن في كثير من المواضع يكتفي بأحدهما عن الآخر، ويرتب اللوازم المترتبة على انتفاء أحدهما على انتفاء الآخر ليستدل بذلك على ثبوته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الانبياء: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ﴾ [المؤمنون: ٩١] حيث رتب على تعدد الإلٰه ما يترتب على تعدد الرب من فساد السموات والأرض ليثبت بذلك عدم تعدد الرب ووحدانيَتَهُ.

....

= **بيان الأخطاء التي وقع فيها من قسم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية**

هذا وقد اشتمل تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الإلَهية على أخطاء:

الأول: تخصيص الربوبية بالخالقية مع أنها تشمل كل خصائص الإلَهية وهي الصفات التى من أجلها استحق الرب أن يكون معبودا من خلق العالم وتدبيره وتصريفه وحق التشريع والغنى المطلق عن غيره.

الثاني: التعبير عن الكون إلَها بالألوهية فإن الألوهية هي العبادة والتعبير الصحيح عن الكون إلَها هو الإلَهية، وليس الألوهية.

الثالث: ادعاء أن توحيد الربوبية منفصل عن توحيد الإلَهية وغير ملازم له، يتحقق توحيد الربوبية مع الشرك في الإلَهية، وقد حققنا أنه ملازم له.

الرابع: ما بنى صاحب هذا التقسيم عليه من أن المشركين من العرب كانوا في جاهليتهم يوحدون الله تعالى توحيد الربوبية، ولكنهم لم يكونوا يوحدونه توحيد الإلَهية.

والخطأ الخامس: وهو الأدهى والأمر، وهو الذي كان يهدف إليه صاحب التقسيم، هو حكمه على كثير من المسلمين بمثل ما حكم به على المشركين من العرب في جاهليتهم الجهلاء. وبناؤه هذا على التقسيم المذكور.

فظهر بهذا خطأ هذا التقسيم وخطأ ما بناه عليه صاحبه.

وأما التقسيم الصحيح للتوحيد فهو تقسيم الأشاعرة، وهو تقسيم التوحيد إلى توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. والله سبحانه وتعالى أعلم.

توحيد الأسماء والصفات، وبيان الأخطاء التي وقع فيها من جعله ثالث أقسام التوحيد

وأما ثالث الأقسام من التقسيم الثلاثي وهو «توحيد الأسماء والصفات» فقد قصد به صاحب التقسيم أن يُثْبِت لله من الأسماء والصفات ما أثبته لنفسه بدون إهمال شيء مما أثبته لنفسه بأن ينفي عن الله تعالى بعض ما أثبته لنفسه، ولا أن يزاد عليها بأن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما لم يثبت إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة. هذا هو الذي قرره صاحب التقسيم وسماه «توحيد الأسماء والصفات».

أما تقرير المسألة فهو تقرير غير محرر أدى عدم تحرير التقرير بصاحبه إلى أخطاء عقدية جسيمة.=

= والتحرير أن يقال: يجب أن يُثْبَت لله تعالى من الأسماء والصفات ما ورد إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة مما كان إطلاقه عليه تعالى على وجه الحقيقة دون المجاز والكناية، وتحرير المسألة بهذا الوجه ثم تطبيقها على نصوص الكتاب والسنة تطبيقا صحيحا هو الذي يقي الوالج في المسألة من الخطأ، ويجنبه الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته، وأما عدم تحرير المسألة أو تحريرها ثم تطبيقها على النصوص تطبيقا غير صحيح فيورط صاحبه في الأخطاء العقدية الجسيمة، وفي الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته. وهذا ما تورط فيه صاحب التقسيم الثلاثي.

وبعد هذه المقدمة نقول: قد تورط صاحب التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى القسم الثالث في أخطاء.

الخطأ الأول: في العنوان حيث عنون المسألة بتوحيد الأسماء والصفات، وإنما المسألة مسألة إثبات الأسماء والصفات. وقد عبر بهذا التعبير في كتابه منهاج السنة.

الثاني: عدم تحرير تقرير المسألة.

الثالث: أن صاحب التقسيم لم يثبت لله تعالى كثيرا مما ورد في الكتاب والسنة إطلاقه على الله تعالى مما هو داخل تحت القاعدة غير المحررة. وذلك مثل النسيان الوارد في قوله تعالى: (نسوا الله فنسيهم) وكذلك ورد في الأحاديث الصحيحة إثبات الهرولة والضحك والمرض والجوع لله تعالى، ولم يثبتها صاحب التقسيم لله تعالى، وذلك من أجل اعتقاده أن هذه الإطلاقات إنما وردت على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة بسبب اعتقاده استحالة ثبوت هذه الأمور لله تعالى على سبيل الحقيقة، وهو اعتقاد صحيح.

الرابع: إن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا لم يرد بها الكتاب ولا السنة حيث أثبت لله تعالى ما يلي:

الحد. انظر (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ٢/ ٢٩)

الجلوس على العرش قال في مجموع الفتاوى ٤/ ٣٧٤: حدث العلماء المرضيون والأولياء المتقون أن محمدا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يجلسه ربه على العرش معه... وقد أشار إليه ابن القيم في بدائع الفوائد ٤/ ٣٩.

يقول بجواز اطلاق أن الله تعالى جسم قال في التأسيس في رد «أساس التقديس ١/ ١٠١» (وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساما ولا أعراضا) وسيأتي عن الإمام أحمد نفي الجسمية عن الله تعالى.

ويقول في كتابه التأسيس: ولو شاء ـ الله ـ لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم. والإستقرار من لوازم الجسمية.

= ويقول في كتابه «بيان تلبيس الجهمية» ١/ ١٠٩: ما نصه: (فاسم المشبهة ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة، ولا في كلام أحد من الصحابة والتابعين) ومعنى هذا أن التشبيه ليس به بأس ١/ ٥٦٨. هذا ما يراه ابن تيمية مخالفا لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ ومخالفا الأمة وسيأتي قريبا نقل جملة من أقوالهم في ذلك.

والخامس: وهو بيت القصيد من ذكر توحيد الأسماء والصفات، أن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا ورد في الكتاب والسنة إطلاقها على الله تعالى على سبيل المجاز أو الكناية، فأثبتها لله تعالى على سبيل الحقيقة، فأدى به ذلك إلى التشبيه الذي لا يرى به بأسا، ويكون بذلك مخالفا لكتاب الله ولسنة رسول الله ولسلف الأمة.

نقل مجموعة من كلام أئمة السلف والخلف في نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى

وننقل هنا مجموعة من أقوال علماء الأمة وأئمتها من السلف والخلف في نفي التشبيه عن الله تعالى.
فنقول: نقل الذهبي عن الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه قال: (أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل ومقاتل مشبه) سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٠٢، وذكر ابن جرير الطبري في تفسير سورة الإخلاص عن أبي العالية وغيره من السلف: (أن الله تعالى ليس له شبيه ولا مثيل).
ونقل الإمام البيهقي في كتابه مناقب الإمام أحمد عن الإمام أحمد ما نصه:
(أنكر أحمد على من قال بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف. والله سبحانه خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجيء في الشريعة ذلك فبطل) انتهى.
وهذا الكلام بنصه وارد في ذيل طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى منسوبا إلى الإمام أحمد ٢/ ٢٩٨.
وورد في ذيل طباقات الحنابلة في ذكر عقيدة الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه: «كان الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ يقول: إن لله تعالى يدين وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا جسم ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب والأبعاض والجوارح، ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق، ولا عضد، ولا فيما يقتضى ذلك من اطلاق قولهم «يد» إلا ما نطق القرآن الكريم به، أوصحت عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم السنة فيه»٢ / ٢٩٨.
وفي ذيل الطبقات أيضا «أن الإمام أحمد كان يقول: والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش» ٢/ ٢٩٧.
وقال الإمام الطحاوي في عقيدته التي هي بيان أهل السنة والجماعة باتفاق أهل السنة «وتعالى ـ أي الله ـ عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات». =

....

= وقال الإمام أبو سليمان الخطابي: ما نصه: «وليس معنى قول المسلمين إن الله على العرش هو أنه تعالى مماس له، أو متمكن فيه، أو متحيز في جهة من جهاته، لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما هو خبر جاء به التوقيف، فقلنا به ونفينا عنه التكييف إذ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ » أعلام الحديث شرح البخاري ٢/ ١٤٧.

وقال الإمام ابن الجوزي في مجالسه في المتشابهات ص٥٤ «وليس الخلاف في اليد، وإنما الخلاف في الجارحة، وليس الخلاف في الوجه، وإنما الخلاف في الصورة الجسمية، وليس الخلاف في العين، وإنما الخلاف في الحدقة».

وقال الإمام عز الدين بن عبد السلام [طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٢١٩]: «ليس ـ الله ـ بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، ولا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون والسموات، كان قبل أن كوَّن المكان ودبَّر الأزمان، وهو الآن على ما عليه كان».

وقال الحافظ العسقلاني فتح الباري ٦/ ١٣٦: «ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله أن لا يوصف بالعلو، لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس».

وقال أيضا عند شرح حديث النزول ٣/ ٣٠: «استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور، لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز، تعالى الله عن ذلك».

وقال أيضا ٧/ ١٢٤: «فمعتقد سلف الأمة وعلماء السنة من الخلف أن الله تعالى منزه عن الحركة والتحول والحلول، ليس كمثله شيء».

فظهر بهذا التحقيق أن التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي اخترعه ابن تيمية تقسيم فاسد في التعبير، وفاسد في مضمونه، وفاسد فيما قصد منه.

والتقسيم الصحيح للتوحيد هو التقسيم الثلاثي الذي ذكره الأشاعرة، وهو توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

أما توحيد الذات فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ وغيرها من الآيات، وأما توحيد الصفات فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾، وأما توحيد الأفعال فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ إلى غيرها من الآيات الكريمة. والله تعالى أعلم بالصواب.



الركن الثاني

العلم بصفات الله تعالى




الركن الثاني:
العلم بصفات الله تعالى

(**الركن الثاني: العلم بصفات الله تعالى**[(١)]، ومداره على عشرة أصول،

---

(١) **قوله: العلم بصفات الله تعالى**: الصفات جمع صفة، والصفة: المعنى القائم بالذات، وليس معنى القيام هنا التبعية في التحيز لعدم تصور التحيز بالنسبة إلى الله تعالى، بل معناه الاختصاص الناعت بحيث يكون الذات منعوتا بما يُجرى عليه من المعاني، ومراد المصنف بصفات الله تعالى ما يشمل الصفات والأسماء، حيث قال هنا: العلم بأنه قادر عالم حي مريد، وهذه أسماء، ثم ركز فيما بعد على قدم الحياة والعلم والقدرة...إلخ، وهذه صفات، ويجوز إطلاق الصفات على كل منهما، وإن كان الغالب إطلاق الصفات على ما اتصف الله تعالى به من المعاني، وإطلاق الأسماء على المشتقات منها كالقادر والعالم.

كما أن مراده بالصفات هنا الصفات المعنوية، وهي الصفات الحقيقية الثبوتية القديمة القائمة بذاته تعالى، وهي الصفات السبع من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وقد أضاف إليها الماتريدية التكوين، وأما باقي صفات الله تعالى فليست صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى، بل هي إما عبارة عن أفعاله تعالى وتعلقات قدرته، وهي صفات الأفعال، أو عن سلب ما لا يليق به تعالى، وهي صفات السلب، أو عبارة عن إضافات وأمور اعتبارية، وهذه الصفات يتصف الله تعالى بها بدون أن تقوم بذاته تعالى، وقد تقدم تفصيل ذلك. وللمحقق البكي في «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» تقسيم مهم للصفات رأينا من المناسب أن نورده هنا ثم نتبعه بكلام مناسب له للزبيدي.

تقسيمات مهمة للصفات

وقبل أن نتعرض للتقسيمات المهمة للصفات، نبين أن الصفات جمع صفة، والصفة: المعنى القائم بالذات، وليس معنى القيام هنا التبعية في التحيز، لعدم تصور التحيز بالنسبة إلى الله =

= تعالى، بل معناه الاختصاص الناعت بحيث يكون الذات منعوتا بما يُجرى عليه من المعاني، ومما ينبغي التنبيه عليه أن صفات الله تعالى كما تطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والإرادة، وهو الغالب في هذا الإطلاق، كذلك تطلق على الأسماء المشتقة منها كالعالم والقادر والمريد، وهي المسماة بالأسماء.

كما ينبغي التنبيه على أن الصفات المعنوية هي الصفات الحقيقية الثبوتية القديمة القائمة بذاته تعالى، وهي الصفات السبع من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وقد أضاف إليها الماتريدية التكوين، وأما باقي صفات الله تعالى فليست صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى، بل هي إما عبارة عن أفعاله تعالى وتعلقات قدرته، وهي صفات الأفعال، أو عن سلب ما لا يليق به تعالى، وهي صفات السلب، أو عبارة عن إضافات وأمور اعتبارية، وهذه الصفات يتصف الله تعالى بها بدون أن تقوم بذاته تعالى.

ورأيت للمحقق البكي في «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» تقسيمات مهمة للصفات رأينا من المناسب أن نوردها هنا ثم نتبعها بكلام مناسب لها للزبيدي.

قال البكّي ـ رحمه الله تعالى ـ (١٩٣-١٩٤): الصفات على ثلاثة أقسام: نفسية، ومعنى، ومعنوية، عند من يثبت الحال، وعلى قسمين عند من ينفيها، وهما الأولان.

أما النفسية فعند أهل الحال: هي الحال الثابتة لغير معنى زائد على الذات.

والمعنوية: هي الحال الزائدة لمعنى زائد على الذات كالعالِـمية.

والمعنى: هي الصفة المقتضية للحال.

وأما عند غيرهم: فالنفسية ما لا يتوقف حصوله للذات على أمر خارج عن الذات، بل هو راجع إلى نفس الذات.

والمعنوية: ما كان خارجًا عن الذات قائما بها.

وقد يقال: الصفات على أقسام: نفسية، ومعنوية، وقدسية، وهي صفات السلب، وفعلية: كالخلق والرّزق، وجامعة: كعزة الله تعالى وجلاله، إذ يقال: جل بكذا وجل عن كذا، فيندرج في الأول الصفات الثبوتية، وفي الثاني السلبية.

وقد يقال: صفات الجلال: وهي كل صفة سلبية، وصفات الإكرام، وهي كل صفة ثبوتية. قال الله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِى ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨]» =

....

= وقال ـ رحمه الله تعالى ـ (ص٣٢٩): ومحصول ما يستحيل على الله تعالى من الصفات يرجع إلى صفات الجلال، وهي الصفات السلبية. أي يرجع نفيه عن الله تعالى إليها.
أقول: والصفات السلبية غير محصورة، فكل ما نفيته عن الله تعالى مما لا يليق بجلاله، فهي صفات سلبية.
وجمهور من تكلم عليها في كتب العقيدة عد منها خمسة: وهي: الوحدانية، والقدم، والبقاء، والقيام بالنفس، والمخالفة للحوادث، لأن هذه الخمسة أمهاتها، وإلا فهي غير محصورة.
وقال البكي أيضا: اعلم أن الصفات الثبوتية منها ما هو جارٍ على الذات بحيث يحمل عليها: كالحي والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك، وبعضهم يسميها أحكاما.
ومنها ما ليس بجارٍ ولا محمول على الذات، بل هو قائم به قيام الاختصاص: كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك.
واختلفت الأشاعرة في إثبات الحال، فمن نفاها منهم ـ وهم الأكثرون ـ فمعنى القادر مثلا عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به، فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم به، فليس عند هؤلاء إلا الذات والقدرة القائمة به، فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة، كما يعبر بأسماء الذات: كالله تعالى، وتارة يعبر عن تلك المعاني بما يشعر بها فقط لا بالذات: كما يقال: القدرة مثلا معبرا عن الصفة الخاصة، وتارة يعبر بما يشعر بهما معا كالقادر، وإن المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به، وهذا هو المتبادر من التعبير.
ونُقِل عن الشيخ (يعني الإمام الأشعري) أن المدلول من قولنا: القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التي هي القدرة والعلم من حيث قيامها بالذات، وعلى هذا جرى في أسماء الصفات، حيث قال: لا هي المسمى ولا غيره.
وأما من أثبت الحال فيقول: إن هناك ثلاثة أمور: الذات، والمعنى القائم به، والحال، وهو كون الذات قادرة.
والأولان موجودان، والحال ثابتة، وليست بموجودة ولا معدومة.
وبالجملة: فمن نفى الأحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات، وفي الصفات القائمة، وفي تعلقها.
ومن أثبت ينظر في ذلك، ويزيد بالنظر في إثبات الحال. نقل كلامَ البكي الأخير إلى هنا الزبيدي في الإتحاف (٢/ ١٣٦). =

....

= ثم قال البكي: ولتعلم أن الصفات على قسمين: قسم لا يتعلق بشيء كالحياة، وقسم يتعلق كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

والتعلق على قسمين: ما يتعلق تعلق تأثير كالقدرة، وما لا يتعلق تعلق تأثير كالعلم والكلام.

والتعلق: هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفين. وهو على قسمين: صلاحي إن لم يكن المنسوب لها موجودا في الخارج، وإلا فتنجيزي إن كان موجودا. انتهى. (قوله: «وإلا فتنجيزي إن كان موجودا» هذا إنما يصح في القدرة فقط، وأما العلم والإرادة فتعلقاتهما التنجيزية قديمة متعلقة بالمعدوم لأنه لا موجود في القدم غير الله تعالى).

وقال الزبيدي (٢/ ١٣٦): وفي تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية ذكر صفات المعاني، وهي سبعة: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، ويقال لها أيضا: صفات الذات، وصفات الإكرام، وصفات الثبوت، وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخلية على التحلية، كما في تقديم النفي على الإثبات في لا إله إلا الله، وتقديم المعاني على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقا وتحققا، إذ العالِمية مثلا المأخوذ من كونه عالما مشتق من العلم، وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقيامه بها.

وبعضهم قدم المعنوية للاتفاق عليها (يعني من أهل السنة والمعتزلة)، ولأنها دلائل على صفات المعاني.

وإنما سميت في الاصطلاح صفات المعاني لأنها صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته، فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى، لأنها معانٍ زائدة على معنى الذات العَلِية.

وهذا في اصطلاح المتأخرين، وأما المتقدمون كالمصنف (أي الغزالي) وغيره فلا فرق عندهم بين المعاني والمعنوية، ويطلقون صفات المعاني عليهما معا، لأن ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعنى بالذات، فمعنى كونه عالما قيام العلم بالذات.

وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية: ومثالها: التحيز للجرم، وكونه قابلا للأعراض مثلا.

وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بأنها تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية، ومثالها: كون الذات عالمة وقادرة مثلا. انتهى.

....

= قال البكي بعد إيراده للتقسيمات الآنفة: وهذه الأصول إنما يعتمدها وينظر إليها الأشعري وأهل النظر، وأما المحدث فليس ينظر إلا فيما أثبته السمع من الصفات من غير فحص عن الحال أو غيرها، ولا على التعلق وحقيقته، ويرى أن البحث عن الصفات وعن تعلقها بطريق العقل لا يجدي نفعا، إذ الصفات قد عجز العقل عن إدراكها، وما يعجز عن إدراكه كيف يحكم عليه، فكان الأولى عنده الاقتصار على ما جاء منها في السمع، والإيمان بها على نحو ما سُمع، مع اعتقاد نفي المماثلة عنها لصفة من صفات المخلوقين. انتهى من تحرير المطالب (٣٣٠-٣٣٤).

[تحقيق مسألة أن أسماء الله تعالى قديمة]

ومما يناسب إيراده هنا مسألة قدم أسماء الله تعالى وحدوثها، وبيان ذلك كما يلي:
إن المتكلمين قد اختلفوا في قدم أسماء الله تعالى وحدوثها، وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في مدلول الاسم، هل هو عبارة عن مفهوم الألفاظ أو عبارة عن الألفاظ أنفسها،وبيان ذلك أن الاسم قد يراد به الدال، وقد يراد به المدلول، أي الذات أو الصفة، والتعيين بحسب المقام؛ فالاسم مشترك بين الدال والمدلول عند الماتريدية، واختاره الأستاذ نصر بن أيوب ومن تبعه من الأشاعرة، فالذين قالوا بقدم الأسماء أرادوا بهاالمدلولات، وأرادوا أن مدلولات أسماء الله المشتقة من الصفات القديمة قديمة، والمراد بقدمها قدم اتصاف الله تعالى بها، وأما المعتزلة فقد خصوا الاسم باللفظ الدال.
والمدلول قد يكون نفس الذات والحقيقة، وهو في اسم الجلالة فقط، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات، ولا خفاء في تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار، كما في شرح المقاصد.
فمراد من قال بقدم الأسماء أن الاتصاف بمدلولات الأسماء المشتقة من الصفات القديمة كالعالم والقادر قديم ثابت له تعالى في الأزل. والصفات القديمة هي ما عدا صفات الأفعال عند الأشعرية، وصفات الأفعال أيضاً عند الماتريدية القائلين بقدم التكوين، فمدلول الاسم المشتق من صفة قديمة كالعالم والقادر قديم عندهم، وأما مدلول الاسم المشتق من صفة غير قديمة فليس بقديم عندهم، سواء كان مشتقاً من فعله تعالى كالخالق والرازق عند الأشعرية =

حاصل ستة منها: العلم بأنه تعالى قادر، عالم، حي، مريد) وهذه الأصول الستة، هي في ترتيب حجة الإسلام الأربعة الأولى والثامن والتاسع، فإنه عقد الأصل الأول للعلم بأنه تعالى قادر، والثاني للعلم بأنه تعالى عالم، والثالث للعلم بكونه تعالى حيا، والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا، وعقد الأصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم، والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة.

❊ ❊ ❊

= لعدم قدم صفات الأفعال عندهم، أو كان مشتقّاً من فعل غيره كالمعبود والمشكور، فاتصافه تعالى بهذين القسمين ليس بقديم عند الأشعرية.

وأما عند الماتريدية فالذي ليس بقديم هو الاتصاف بالقسم الأخير فقط.

ثم إن الماتريدية وبعض الأشاعرة خصصوا المدلول بالمطابقي، وأرادوا أن المدلولات المطابقية لهذه الأسماء قديمة، وأما جمهور الأشاعرة فقد أخذوا المدلول أعم من المطابقي والتضمني، واعتبروا في الأسماء المعاني المقصودة وهي معان تضمنية، فقالوا مدلول الخالق الخلق، وهو غير الذات، ومدلول العالم العلم، وهو لا عين ولا غير، ومدلول لفظ الله هو الذات، وهو عين.

وأما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الاسم حقيقةٌ في الملفوظ فلا يتحد بمعناه، فمن أجل ذلك ذهبوا إلى أن الاسم مغاير للمسمى مطلقاً. ورُد قولهم هذا بأن الاسم يتبادر منه كل من الدال والمدلول بحسب المقام في نحو زيد الكاتب والمكتوب، وقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] هذا هو التحقيق لهذا المقام، وقد أخذنا هذا التحقيق من إشارات المرام من عبارات الإمام للمحقق البياضي عند كلامه «والله لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه» (ص١١٤ - ١١٥).

[الأصل الأول والثاني:
العلم بقدرتِه تعالى وعلمِه]

وقد قرر المصنف ما تضمنه الأصلان الأولان بقوله: (**لما ثبت وحدانيته في الألوهية**[١]) تعالى وتقدس.. (**ثبت استناد كل الحوادث إليه**) تعالى، والألوهية: الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا، وهي صفاته التي توحد بها سبحانه، فلا شريك له في شيء منها، وتسمى «خواص الألوهية»[٢]؛ ومنها الإيجاد من العدم، وتدبير العالم، والغنى المطلق عن الموجِب والموجِد[٣] في الذات، وفي كل من الصفات؛ فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه، فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه، والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه، كل ذلك مستند في وجوده إلى الباري سبحانه.

---

(١) **قوله: في الألوهية**: التعبير بالألوهية عن كونه تعالى إلها من ألحان العلماء، وذلك لأن الألوهية هي مصدر أَلَه يَأْلَه بمعنى تعَبّدَ، والصواب التعبير عن الكون إلها بالإلهية على المصدر الجعلي.

(٢) **قوله: وتسمى خواص الألوهية**: قال بعض العلماء: خواص الإلهية ثلاث: خلق الأجسام والأعراض، وإدارة العالم، والاستحقاق للعبادة.

(٣) **قوله: عن الموجب والموجد**: الموجب ما يستند إليه وجود الشيء على سبيل العلية بأن يكون علة لذلك الشيء، فيكون استناد وجود الشيء إليه لا بالاختيار. والموجد ما يستند إليه وجود الشيء بالاختيار. فالله تعالى لو فرض عدم غناه المطلق عما عداه لكان ممكنا محتاجا إلى الموجب على مذهب الفلاسفة، أو الموجد على مذهب المسلمين من أن كل ممكن يحتاج إلى الموجد.

(وهو) أي: الشأن أن هذه الحوادث **(مشاهد)** لنا **(منها كمال الإحسان)** في إيجادها من إتقان صنعتها، وترتيب خلقها، وما هُدِيَتْ إليه الحيوانات من مصالحها، وأعطيته من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يُطْلِعُ على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه، وقد كُسّرت على ذلك مجلدات.

(ويستلزم ذلك) أي: استناد وجودها إليه تعالى وكمال الإحسان في إيجادها **(قدرته تعالى)** أي: ثبوت صفة القدرة له، وهي: «صفة تؤثر على وفق الإرادة»، **(و)** يستلزم ذلك أيضا **(علمه)** تعالى **(بما يفعله ويوجده)**؛ والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري؛ ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطا حسنا يتضمن ألفاظا عَذْبة رَشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المُنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما.

(ويَنضم إلى هذا) أي: إلى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق[١] **(أنه)** هو **(الموجد لأفعال المخلوقات[٢])** كما سيأتي بيانه في الأصل الأول من الركن الثالث.

---

(١) **قوله: بدليله السابق**: الأَوْلى: بالتنبيه السابق كما قال الشارح: والعلم بهذا الاستلزام ضروري، لكنه تسامح فعبر عن التنبيه بالدليل.

(٢) **قوله: وينضم إلى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات**: أي: وهي جزئيات من جزئيات الحوادث المستنِدَة إليه تعالى؛ والمصنف لم يَضُم هذه الضميمة إلى الدليل لإتمام الدليل وتكميله، لتمام الدليل بدون هذه الضميمة، فإن خلق أي جزئي من جزئيات العالم يستلزم العلم به، فيثبت به علمه تعالى بالجزئيات. وإنما ضم المصنف هذه الضميمة لأمرين: **الأول**: إدخال أفعال المخلوقات في الجزئيات المخلوقة له تعالى ردا على الفلاسفة والمعتزلة القائلين بأن أفعال المختار الاختيارية مخلوقة له لا لله. **والثاني**: تقوية الدليل بها، لأن حاجة خلقها إلى العلم أوضح من حاجة سائر الجزئيات إليه؛ وذلك لاشتمالها على تفاصيل ودقائق كثيرة يجهلها فاعلها الذي تقوم هي به، ولا يحيط علما بها إلا خالقها؛ وهذا أحد الدلائل =

(فيلزمه) أي: يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه **(علمه بكل جزئي)** خلافا للفلاسفة في قولهم: إنه تعالى يعلم الكليات، وإنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي، لا على الوجه الجزئي[1]، وهو باطل، إذ كيف يوجد ما لا يعلمه؛

= التي ساقها أهل السنة على القول بأن الأفعال الاختيارية مخلوقة لله تعالى، وليست مخلوقة لفاعلها القائمة هي به، لعدم علمه بتفاصيلها؛ والخالق لابد أن يكون عالما بتفاصيل ما يخلقه حتى يصح توجهه إلى خلقها، ويصح تعلق إرادته وقدرته بها.

(١) **مذهب الفلاسفة في علم الله تعالى بالجزئيات:**

قوله: لا على الوجه الجزئي: قال الدواني: واشتهر عنهم (أي عن الفلاسفة) أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها، وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك...

ثم قال: قلت: حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل (أي بنحو العلم بالتعريفات العقلية)، لا بطريق التخيل (أي لا بطريق العلم الحاصل لنا بواسطة الإحساس بإحدى الحواس، فإنه طريق مصحح لإحضار صورته من الخيال إلى الحس المشترك بعد غيوبتها عنه، وذلك الإحضار هو التخيل) فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا، بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل، فالاختلاف في نحو الإدراك لا في المدرك، فإن التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم، وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم.

وعلى هذا لا يستحقون التكفير، نعم لو قالوا بأنه تعالى لا يعلم بعض الجزئيات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا، ومن كَفَّرَهم حمل كلامهم على ذلك. انتهى. من شرح جلال الدين الدوّاني على «العضدية بحاشية الكلنبوي» [٢/ ٨ - ١٣].

وقال المحقق البياضي في «إشارات المرام من عبارات الإمام» [ص. ١٢٨] في تقرير مذهب الفلاسفة: من أنه تعالى لا يعلم الحوادث الجزئية بوجه جزئي، وأنه إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج في شخص واحد منها، وفي الرد عليه قال: ما ملخصه: =

وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى(١).

= ذهب الفلاسفة إلى أنه تعالى يعلم الحوادث الجزئية لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة، فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير، بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبداً.

وأجيب بمنع لزوم التغير في العلم من تعلقه بالجزئيات المتغيرة، بل التغير إنما هو في الإضافة والتعلق، لأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة يتغير بإضافته فقط في تعلقه بالمتغيرات، وهو مفهوم اعتباري يجوز التغير فيه.

والحاصل: أن تعلق علمه تعالى بالمتجددات على وجهين: **الأول**: تعلقه بأنها ستوجد أو ستعدم، أي علمه بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده، وبعدمه كذلك.

والثاني: تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل هذا، وكل من هذين التعلقين متناه متغير بتناهي المتجددات وتغيرها من غير إيجاب تغير في صفة العلم، ولا تغير أمر حقيقي في ذاته، بل يوجد تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات، ولا محذور فيه، لأن التعلق أمر اعتباري، فلا يرد عليه أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد بالضرورة كما ظنه أبو الحسين البصري.

قال العطار في حاشيته على «شرح المحلي لجمع الجوامع» **(٢/ ٤٥٥)** قال الجلال الدواني: اشتهر عنهم ـ أي عن الفلاسفة ـ أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي، بل إنما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج في شخص واحد منها، وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم، ثم قرر كلامهم على وجه لا يقتضي التكفير، فراجعه إن شئت، وقال الملا جامي في «الدرة الفاخرة»: اشتهر عنهم أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات، ولكن أنكره بعض المتأخرين، وقال: نفي تعلق علمه تعالى بالجزئيات قد أحاله عليهم من لم يفهم كلامهم إلى آخر ما قال، وأنا أقول: هم ـ وإن أول كلامهم في هذه المسألة على وجه ليس فيه كفر ـ فلهم عظائم أجمع على كفرهم فيها سائر العلماء. نعوذ بالله تعالى من عقائدهم الفاسدة. انتهى.

(١) **هل العلم الإجمالي ثابت لله تعالى**

قوله: وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى: أقول: مما يناسب إيراده ههنا مسألة هل العلم الإجمالي ثابت لله تعالى أم لا، فنقول: إن العلماء بعدما أجمعوا على أن العلم الحصولي لا يحصل إلا عند حصول صورة المعلوم في الذهن قسموا العلم إلى قسمين: إجمالي، وتفصيلي: أما الإجمالي: فهو بأن يحصل الأمور المتعددة في الذهن بصورة واحدة غير متميزة الأجزاء التي هي صور الأمور المتعددة المخصوصة بها. =

وههنا تنبيهات ثلاثة:

أحدها: أنّ في قوله: وهو مشاهد منها كمال الإحسان، تنبيها على أن حكمنا

= وأما التفصيلي: فهو بأن يحصل كل من الأمور المتعددة في الذهن بصورته المخصوصة به المميزة له عما عداه.

ونظير هاتين المرتبتين من الإحساسات أن يرى جماعة دفعة، ثم يحدق النظر إليها، فإنا نجد في الحالة الأولى حالة إجمالية، وبعد التحديق والإمعان حالة أخرى هي تفصيل الأولى، فالحالة الأولى شبيهة بالعلم الإجمالي، والثانية بالتفصيلي، فإن حال البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها كحال البصر بالنسبة إلى إدراكاتها.

قال التفتازاني في شرح المقاصد: إن الحاصل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الأجزاء، وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الأجزاء على الانفراد.

ثم إنهم بعدما أثبتوا العلم الإجمالي اختلفوا في أنه هل يجوز ثبوته لله تعالى أم لا يجوز؟ جوزه القاضي أبو بكر الباقلاني والمعتزلة، ومنعه كثير من أهل السنة وأبو هاشم من المعتزلة.

قال القاضي عضد الدين في المواقف(١٤٤): والحق أنه إن اشترط في العلم الإجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى، وإلا فلا يمتنع.

قال الدواني في شرح العقائد العضدية: وهو ـ أي العلم الإجمالي ـ علم بالفعل بجميع المعلومات، لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين. قال الخلخالي تعليقا على هذا الكلام: ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من صورها. وانظر شرح الدواني بحاشية الكلنبوي عليه (٢/ ٥٤ - ٥٦).

وقال الذين منعوا ثبوت العلم الإجمالي لله تعالى: إن ثبوت النوعين من العلم لله تعالى متناقض، فإن العلم التفصيلي الذي أجمعوا على ثبوته لله تعالى عبارة عن تعلق علمه تعالى بكل معلوم على الوجه الذي هو عليه، وهو حقيقة المعلوم، وهذا مناقض لتعلق علمه تعالى بالمعلومات على وجه الإجمال، لأن العلم الإجمالي إنما يحصل عند عدم العلم التفصيلي وقبله فلا يجتمعان معاً، وإنما يحصلان فيما يوجدان فيه من العباد على سبيل التعاقب، فيحصل الإجمالي، ثم التفصيلي، وعند حصول التفصيلي يرتفع الإجمال، ومن أجل ذلك قال الضرير:

والعلمُ بالشيء على التفصيل   يناقض العلمَ على التجميل

وهذا المذهب هو المذهب الحق الذي ندين الله تعالى به؛ لأنه إذا لم يُشترط في العلم الإجمالي الجهل بالتفصيل بل كان مع العلم بالتفصيل لم يكن إجماليا، وإذا اشتُرِط تَنَزَّهَ الله تعالى عنه.

بأنها كذلك، هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا، بأن تدركه عقولنا وتصل إليه أفهامنا حتى نقضي بأنه غاية الإحسان عندنا، لا بمعنى أنه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو أبدع منها، كما هو طريقة الفلاسفة، لأن العقيدة: أن كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى[١] كما صرح به حجة الإسلام في «العقيدة» المعروفة «بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة «من كتاب «الإحياء»، وتكرر في «الإحياء»؛ فما وقع في بعض كتب «الإحياء» ككتاب التوكل على خلاف ذلك[٢] فإنه ـ والله أعلم ـ صدر عن ذهول عن ابتنائه على طريق الفلاسفة، وقد أنكره الائمة في عصر حجة الإسلام وبعده، ونقل إنكارَه عن الأئمة الحافظُ الذهبي في «تاريخ الإسلام».

الثاني: أن معنى كونه تعالى قادرا: «أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه»، كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة[٣]، فليس شيء من إيجاد العالم وتركه لازما لذاته، بحيث يستحيل انفكاكه عنه؛ إلى هذا ذهب الملّيون.

---

(١) **قوله: لأن العقيدة...إلخ**: يعني ومنها ما هو أبدع مما هو موجود، فيكون في الإمكان أبدع مما كان.

(٢) **قوله: على خلاف ذلك**: من قوله: ليس في الإمكان أبدع مما كان.

(٣) **قوله: من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة**: يعني والله تعالى مختار في إرادته، فهو مختار في تعليق قدرته، وفي إيجاد العالم وتركه. فالمعتبر في القدرة بمعنى «صحة إيجاد العالم وتركه» انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولأمر خارج ضروري له، كما يقول الفلاسفة بهذا الوجوب، حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الإمكان الذاتي في القديم الذي هو أثر قدرة الباري تعالى؛ وتمام الإمكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشيئة والإرادة بإيجاده، وليس المعتبر فيها أي: في القدرة انتفاء مطلق الوجوب ولو كان لأمر خارج غير ضروري له من تعلق إرادته تعالى، لأن تعلق إرادته تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لأمر خارج، وإلا لم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق إرادته، ووجوب عدم فعله بعدم تعلق إرادته أو بتعلق إرادته بعدم الفعل.

وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى، فقالوا: إيجاده العالَمَ على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، وليس هذا خلافا منهم في تفسير القادر بأنه الذي:»إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل»، إلا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذي[١]هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية، لتوهمهم أن ذلك وصف كمال[٢].

الثالث: أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة، فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع[٣]، والقدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع. هذا تقرير ما تضمنه الأصلان الأولان.

---

(١) **قوله: الذي**: صفة للفعل

(٢) قال في شرح المواقف [٨/ ٤٩]: إنه تعالى قادر، أي «يصح منه إيجاد العالم وتركه» فليس شيء منه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وإلى هذا ذهب المليون كلهم؛ وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعما منهم أنه الكمال التام، وأما كونه تعالى قادرا بمعنى:» إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» فهو متفق عليه بين الفريقين، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالي.
قال الـگلنبوي تعليقا على هذا الكلام بعد نقله [٦/ ٧٩]: وإنما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم: لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل، وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولا يفعل.

(٣) **قوله: فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع**: وذلك لأن العلم صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والممتنعات على وجه الإحاطة على ما هي به، وليس المراد من تعلق العلم بالممتنعات أنه تعالى يعلمها ثابتة، فيعلم مثلا نفي الواجب، ويعلم ثبوت الصاحبة والولد والشريك أخذا من عموم العلم، وذلك لأن العلم ـ أخذا من قولهم: على ما هي به ـ يتعلق بكل أمر على وجهه اللائق، وبنفيه على الوجه الغير اللائق، فالعلم لا يخرج عنه شيء، لكن ذلك الشيء له جهة حق وجهة باطل، فيعلم جهة الحق أنها حق كثبوت ذاته تعالى وصفاته، ويعلم جهة الباطل أنها باطلة كنفيها، ولا يعلم الثبوت للشريك مثلا لأنها جهة باطل، فيعلم أن ثبوته باطل، ويعلم نفيه،لأنه جهة حق.

الأصل الثالث:
العلم بحياته

وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرره بقوله: **(والعلم والقدرة)** أي: الاتصاف بهما **(بلا حياة)** أي: بلا اتصاف بها **(محال)**، وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من «قوّة الحس»، ولا «قوّة التغذية»، ولا «القوّة التابعة للاعتدال النوعي»، التي تفيض عنها سائر القوي الحيوانية[١]، ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصري من أن معنى حياته تعالى «كونه يصح أن يعلم ويقدر»[٢]؛ بل «هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والإرادة»، ولا يخفى مما سبق تنزيهها عن كونها كيفية[٣] أو عرضا، وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدّس.

❊ ❊ ❊

---

(١) **قوله: وليس معنى الحياة...إلخ**: هذه الأقوال كلها أقوال للطبيعيين. وقوله: التي تفيض عنها...إلخ صفة لكل واحد من القوى.

(٢) **قوله: كونه يصح أن يعلم ويقدر**: فتكون الحياة على هذا صفة اعتبارية تابعة لصحة العلم والقدرة ومتفرعة عليها، وهذا غلط منهم، بل الحياة أصل لصحة العلم والقدرة، لأنها صفة ذاتية مصححة للعلم والقدرة.

(٣) **قوله: ولا يخفى مما سبق.. إلخ**: لأن الكيفيات والأعراض من صفات الأجسام. والله تعالى ليس كمثله شيء.

الأصل الرابع:
العلم بإرادته

(ثم) قال لإثبات صفة الإرادة ـ وهي ما تضمنه الأصل الرابع ـ: **(كل صادر عنه)** تعالى من الممكنات **(في وقت)** من الأوقات **(كان من الممكن صدور ضده فيه)** أي: صدور ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت، **(أو صدوره)** هو أعني ذلك الصادر **(بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت)** الذي صدر فيه، **(أو بعده؛ فتخصيصه بذلك الوقت)** أي: بصدوره فيه **(دون الممكن الآخر)** ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده، **(لابد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين**[1] والوقتين) مناسبة كائنة **(على السواء عن إيجاده)** متعلق بقوله: يصرف أي: لابد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن **(في غير ذلك الوقت أو)** إيجاد **(غيره)** أي: غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت، فالعطف في قوله: «أو غيره» على الضمير المجرور، وهو الهاء في

---

(١) **قوله: يصرف القدرة المناسبة للضدين:** قال الغنيمي: وينبغي أن لا نفهم مما هو مصرح به في الكلام من قولهم: إن نسبة القدرة إلى الضدين أو الأضداد متساوية، أن المراد بالضدين ما يشمل الوجود والعدم، فإن الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الأصول لا ضد له ولا مثل له، وقد استدلوا على ذلك بأدلة ساطعة، وإياك أن تفهم أيضا من قولهم: إن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء المراد خصوص الضدين، بل المراد أن نسبتها إلى جميع الممكنات على السواء، لا فرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض، والمتخالفين والمتماثلين، وإنما فَرَضَ الكلامَ مَنْ فَرَضَ في الضدين في مقام الاستدلال لأن بينهما غاية الخلاف، فإذا ثبت أن نسبة القدرة إليهما على السواء ثبت نسبتها إلى بقية الممكنات بطريق الأولى. انتهى من الإتحاف. ٢/ ١٤٠

«إيجاده» دون إعادة الجار.[١] وقوله: **(إلى تخصيصه)** متعلق بـ«يصرف» أيضا أي: لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره فيه إلى تخصيص ذلك الممكن **(دون غيره بذلك الوقت)** المخصوص؛ **(ولا نعني بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصص؛ فهو)** أي: ذلك المعنى الذي عنيناه بالإرادة: **(صفة)** حقيقة وجودية قائمة بذاته **(توجب تخصيص المقدور)** دون غيره **(بخصوص وقت إيجاده)** دون ما قبله وما بعده من الأوقات؛ فكل من العلم والإرادة قديم[٢].

❊ ❊ ❊

---

(١) **قوله: فالعطف في قوله: «أو غيره»... إلخ**: وهو جائز عند كثير من العلماء واختاره ابن مالك، قال في الألفية:

وعود خافض لدى عطف على ضمير خفض لازما قد جعلا

وليس عندي لازما إذ قد أتى في النظم والنثر الصحيح مثبتا

(٢) **قوله: فكلٌّ من العلم والإرادة قديم**: هذا دخول على المتن، والتفريع بالفاء باعتبار إثبات صفتي العلم والإرادة لله تعالى فيما تقدم. ومن المقرر أن صفاته تعالى قديمة، وإلا فالقدم ليس مصرحا به فيما تقدم. وفي بعض النسخ بالواو بدل الفاء، فيكون الكلام عليها ابتداء لا تفريعا.

الأصل الثامن والتاسع:
تعلق العلم والإرادة

وهذا ما تضمنه الأصلان الثامن والتاسع؛ ونبه عليه المصنف بقوله[١]: (**والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أوجبته الإرادة**)، وهو كما مر آنفا تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده، (**كما أن الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها**)، ولا يتغير العلم ولا الإرادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله: (**لم يحدث له**) تعالى (**علم بحدوث الحادث**) أي: بسبب حدوثه، (**ولا**) حدث له تعالى (**إرادة بحسب كل مراد**)؛ وما زعمه جهم بن صفوان، وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث، وما زعمته الكَرَّامية من أن إرادته تعالى حادثه قائمة بذاته كل منهما باطل، (**لبطلان كونه**) تعالى (**محلا للحوادث**) وقد تقدم تقريره.

(و) حدوث الإرادة باطل أيضا (**للزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى**)، وافتقار هذه الأخرى إلى ثالثة، (**ويتسلسل**) هذا الافتقار، (**إذ لا يمكن حدوث بعض**

---

(١) **قوله: ونبه عليه المصنف بقوله**: أقول: مراد الشارح بقوله: أي قول المصنف كل ما أورده المصنف في هذين الأصلين، فإن المصنف قد عقدهما لإثبات قدم العلم والإرادة، وأنه لا يلزم من تجدد المعلوم والمراد وحدوثهما تجدد العلم والإرادة وحدوثهما. كما هو الحال في الإنسان من تجدد العلم والإرادة بتجدد المعلوم والمراد.

الإرادات بلا إرادة) تخصصها بخصوص وقت إيجادها **(مع أن المقتضي لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص،**[١] وهو)يعني الخصوص **(ملازم للحدوث)** لا ينفك عنه لما مر من أنه لابد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت إيجاده، **(والفرض أن تلك الإرادة حادثة)** بزعم الخصم، فلابد لها من إرادة تخصصها، فيلزم التسلسل المحال.

(وأيضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عُزُوب العلم[٢]**)** أي: ذهابه بالغفلة عنه، **(فلو فرض)** عدم العزوب كأن فرض **(علم بأن زيدا يقدم عند كذا)**

---

(١) **قوله: ذلك الخصوص**: أي خصوص الحادث المعين بوقت دون غيره، ودون كونه فيما قبل ذلك الوقت. وفيما بعده، فإذا كانت الإرادة حادثة افتقرت بالضرورة إلى إرادة أخرى، وهكذا.

(٢) **قوله: وأيضا المحوج لتجدد العلم.. إلخ**: يعني كما هو الحال في الإنسان والتجدد هو الحدوث للشيء مرة ثانية فصاعدا، لكن الذي نفاه المصنف، وكذلك الذي نسبه الشارح لجهم بن صفوان وهشام بن الحكم هو الحدوث، وهو أعم من التجدد. لكن لازم مذهب هؤلاء القول بالتجدد باعتبار تعلقه بمعلومات مختلفة، لا باعتبار تعلقه بمعلوم واحد، فمن أجل ذلك تعرض المصنف لإبطاله. ولما عبر بالتجدد عبر فيما يليه بالعزوب الذي هو من ملائمه، باعتبار تصور علم سابق على وجود المعلومات لا يستمر إلى وجودها بل ينقطع قبله، ولم يعبر بعدم العلم أو بالجهل الذي هو أعم من العزوب، ثم إن ما ذكره المصنف هنا من قوله: وأيضا المحوج.. إلخ المقصود به تقرير عدم تجدد العلم على طريقة أهل السنة، وليس المقصود به الرد على القائلين بالحدوث لأن هذا الكلام مبني على القول بعدم العلم وهم ينفونه. ويحتمل أن يكون هناك من يقول بعزوب علمه تعالى مع القول بقدم العلم، وهذا هو المناسب بما هو الظاهر من هذا الكلام من الاستدلال بأن علم الله تعالى قديم. وإلا فالقائل بحدوثه لا يصح الاحتجاج عليه بقدمه، والاحتجاج عليه به مصادرة على المطلوب.

كعند طلوع الشمس مثلا، **(فلم يعزب)** ذلك العلم، **(بل استمر بعينه إلى قدومه عند كذا)** كطلوع الشمس مثلا، **(كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم، وعلم الله بالأشياء قديم، فاستحال)** لقدمه **(عزوبه، لأنه عدمه، وما ثبت قدمه استحال عدمه، لما نبين في صفة البقاء[(١)])**.

واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ: «إن العلم متعلق أزلاً بالتخصيص الذي أوجبته الإرادة» أن وقوع الشيء تابع لتعلق العلم أزلا بوقوعه، فإن قيل: هذا معاكس لما اشتهر من قولهم: إن العلم تابع للوقوع؟

قلنا: لا تعاكس لأن معنى قولنا: إن الوقوع تابع للعلم، أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم، ومراد القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم

---

(١) **قوله: لما نبين في صفة البقاء:** هذا الدليل إنما يثبت أن علم الله تعالى غير متجدد، والتجدد نوع من الحدوث. ولا يثبت أنه غير حادث، فإن الحدوث أعم من التجدد لأن الحدوث قد يكون لا على سبيل التجدد، وهو الحدوث ابتداء، وقد يكون على سبيل التجدد وهو الحدوث لا ابتداء، لكن لازم مذهب من يقول بحدوث العلم التجدد باعتبار تعلقه بمعلومات مختلفة، فمن أجل ذلك تعرض لإبطاله وتقرير عدم تجدده لكن على طريقة أهل السنة، لا على وجه الرد على القائلين بالتجدد، لأن هذا التقرير مبني على القول بعدم العلم، وهم ينفونه. والإمام الغزالي أيضا لم يورد مسألة عدم تجدد العلم بتجدد المعلوم لعدم عزوب علمه تعالى دليلا على أنه تعالى لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث، بل أورده على وجه التقرير والتنوير له حيث قال: الأصل الثامن: أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدث من مخلوقاته، ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها، بل حصلت مكشوفةً له بالعلم الأزلي؛ إذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس، ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر، فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى.

بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه، فالعلم بمثابة الحكاية عنه، والحكاية تابعة للمحكي، وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل في التطابق، والعلم تابع له فيه.

❊ ❊ ❊

[الأصل الخامس:
أنه سميع بصير بلا جارحة، عليم بلا دماغ ولا قلب]

(**الأصل الخامس و**) الأصل (**العاشر**) في ترتيب حجة الإسلام، جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس[١] بما ترجم له به، وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الأصول الستة السابق ذكرها.

فالأصل الخامس: (**أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة و**) لا (**حدقة و**) لا (**أذن كما أنه**) تعالى (**عليم بلا دماغ و**) لا (**قلب**) لا كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب؟ ولا كسمع المخلوق الذي هو قوّة مُودَعة في مُقعَّر الصماخ يُتوقف إدراكها للأصوات على حصول الهواء الموُصِل لها إلى الحاسة وتأثر الحاسة، ولا كبصر المخلوق الذي هو قوّة مودعة في العصبتين الخارجتين من الدماغ، بل المراد بالعلم: «صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالِمية»، والمراد بالسمع: «صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مسموع وإن خفي»، والمراد بالبصر: «صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مبصَر وإن لطف».

---

(١) **قوله: لتعلق الخامس بما ترجم له به**: يعني لتعلق الخامس في كلام حجة الإسلام، وهو الكلام الوارد في هذا الأصل المتعلق بالسمع والبصر فقط بما ترجم المصنف لهذا الأصل به، وهو قوله: أنه تعالى سميع بصير. وأما الأصل العاشر في كلام الحجة الوارد في آخر هذا الأصل فمتعلق بما هو وارد في هذا الأصل وفي الأصول الستة السابقة، فلتعلقه بهذه الأصول كلها أورده عقب هذا الأصل الذي هو آخرها، وجعله خاتمة لها كلها.

(**بمرأى منه**) تعالى (**خفايا الهواجس والأوهام**)، والمرأى موضع الرؤية،[١] والهاجس ما يخطر بالبال، والوهم بمعناه، ففي «المحكم» الوهم: من خطرات القلب، وجمعه أوهام، (**وبمسمع منه صوت أرجل النملة**) الصغيرة المسماة بالذرة (**على الصخرة الملساء**) والمسمَع بفتح ميميه، الموضع الذي يسمع منه.

وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع[٢]، فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة، وهو مما علم ضرورة من دين محمد ـ ﷺ، فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه[٣] كسائر ضروريات الدين، ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف

---

(١) **قوله: بمرأى منه تعالى... إلخ**: يعني أن خفايا الهواجس والأوهام بمكان تُرى هي فيه، وصوت أرجل النملة بمكان تسمع هي منه، كما عبر حجة الإسلام بقوله: لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير، ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء. وهذا مبني على مذهب الإمام الأشعري أن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود. كما قال اللقاني:

«وكل موجود أنط للسمع به كذا البصر إدراكه إن قيل به»

وذلك لأن الهواجس والأوهام ليس من المرئيات في العادة بل هي من المعلومات. ومراد الشيخ بتعلقهما بكل موجود جواز ذلك، وأنّ سمع الله تعالى وبصره يتعلقان بكل موجود، وأما سمع المخلوق وبصره فيجوز تعلقهما بكل موجود على سبيل خرق العادة.

(٢) **قوله: وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع**: أي: لا بالعقل بخلاف الحياة والقدرة والإرادة والعلم، فإن ثبوتها بالعقل لتوقف الإلهية عليها بمعنى أنه لا يتصور وجود الإله بدونها، والإلهية ثابتة بالعقل فما تتوقف هي عليه أيضا ثابت بالعقل، وأما السمع والبصر فليس مما تتوقف عليهما أصل الإلهية لإغناء العلم عنهما في التوقف، بل هما مما يتوقف عليهما كمال الإلهية، فالعقل لا يستقل في إثباتهما من الجهة الأولى، وهذا الأمر هو ما قصده الشارح بقوله: وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع؛ لكن العقل يثبتهما من الجهة الثانية، وهي الجهة التي قصد المصنف الاستدلال عليها بالعقل ومن أجل ذلك استدل عليهما سيدنا إبراهيم بالعقل بقوله: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾. فلا منافاة بين كلاميهما. والله تعالى أعلم.

(٣) **قوله: فلا حاجة إلى الاستلال عليه**: إن كان مراد الشارح الاستدلال بالسمع كما يدل عليه سابق كلامه.. فالكلام صحيح، لكنه لا يناسب قوله: ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف، لأن استدلال المصنف إنما هو بالعقل، وإن كان مراده الاستدلال بالعقل فالكلام غير صحيح، لأن ضروريات الدين نحتاج إلى الاستدلال عليها بالعقل.

كأصله بقوله: **(لأنهما صفتا كمال)** وقد اتصف بهما المخلوق، **(فهو)** تعالى **(الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق)**، وإلا لزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق، **(وقال تعالى:** ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، **وقد ألزم)** إبراهيم **(عليه)** الصلاة **(السلام أباه)** آزر **(الحجة بقوله)**: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] فأفاد أن عدمهما) أي: عدم السمع والبصر **(نقص لا يليق بالمعبود)**، وكان اللائق أن يحذف المصنف قوله: «من المخلوق»، لأن أفعل التفضيل المقترن بأل يمتنع الإتيان معه بمن كما تقرر[1] في العربية.

وهل السمع والبصر صفتان زائدتان[2] على العلم أو راجعتان إليه؟ ذهب الجمهور من أهل السنة إلى الأول، وذهب فلا سفة الإسلام وأبوا الحسين البصري والكعبي[3] إلى الثاني، وهو الذي عوّل عليه المصنف، ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة، فقال: **(واعلم أنهما)** يعني صفتي السمع والبصر **(يرجعان إلى صفة العلم)**، وليستا زائدتين عليه، **(لما قدّمنا)** في الكلام على

---

(١) **قوله: وكان اللائق... إلخ**: وقد أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة لا تخلوا كلها عن تكلف، والأولى أن يقال: إنما يمتنع جمعهما إذا كانت ألْ للعهد إشارة إلى معهود بعهد المفضل عليه، وههنا ليس الأمر كذلك، إذ لا مفضل عليه معهود، فألْ في أمثال هذه العبارة للعهد الذهني، وهي لا يمتنع الجمع بينها وبين من التي لبيان المفضل عليه ثم إنه لو كان حذفٌ فاللائق بالحذف هنا هو أل لفقد معهود تشير إليه، فلا تفيد الدلالةَ على المفضل عليه. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم**: هذا هو التحقيق لأن كلام الشارع يحمل ـ إذا لم يكن عرف شرعي ـ على المعاني اللغوية، ولا يطلق السمع والبصر في اللغة إلا على الصفتين الزائدتين على العلم.

(٣) **قوله: وذهب فلاسفة الإسلام**: يقصد بفلاسفة الإسلام أمثال ابن سينا والفارابي، وأما أبو الحسين البصري والكعبي فمن المعتزلة، وهؤلاء الفلاسفة والمعتزلة ينفون الصفات عن الله تعالى، فيقولون: سميع بدون سمع، بل بذاته، وبصير بدون صفة تسمى بصرا، بل بذاته تعالى، والمصنف لما لم يوافقهم في هذا المذهب عبر بالصفة على طريق أهل السنة، حيث قال: يرجعان إلى صفة العلم، وقال: فيما سيأتي: سميع بسمع، وبصير بصفة تسمى بصرا.

رؤية الباري تعالى من (**أن الرؤية نوع علم، و**) نقول هنا: (**السمع كذلك**).

وههنا تحقيق: وهو أنهما وإن رجعا إلى صفة العلم بمعنى الإدراك[١] فإثبات صفة العلم إجمالا لا يغنى في العقيدة عن إثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة، لأنا متعبدون بما ورد فيهما.

وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد إدراك، والسمع مثلها، وإلى هذا التحقيق يشير قول المصنف: إن الرؤية نوع علم، والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك: سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا، ففي ذلك تنبيه[٢] على أنه لابد من الإيمان بهذين النوعين تفصيلا، والأولى كما في «شرح المواقف» بناء على أنهما صفتان زائدتان على العلم أن يقال: لما ورد النقل بهما آمنا بذلك، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما،[٣] وهنا انتهى الكلام في الأصل الخامس.

---

(١) **قوله: بمعنى الإدراك**: أي: مطلق الإدراك بأي صفة كان، وأما العلم بمعني الإدراك بالعقل، فلا يشمل السمع والبصر، على أنه لا يتصور بالنسبة إليه تعالى.

(٢) **قوله: ففي ذلك تنبيه.. إلخ**: أي: فيما تقدم من الأمور الثلاثة: أما الأول: وهو أن الرؤية تشتمل على مزيد من الإدراك، فالمراد به أنها تشتمل على أمر زائد على الإدراك المتعارف مع أنها داخلة في ماهية الإدراك، وهذا يدل على أنه نوع خاص ممتاز عن الإدراك المتعارف، وهذا معنى قوله: نوع علم، وهو الأمر الثاني، ففي ذلك تنبيه على أن الإيمان بالإدراك بالمعنى المتعارف لا يغني عن الإيمان بهما، وكذلك قوله: سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا، فإن إفرادهما بهذا التعبير يدل على وجوب الإيمان بهما بهذا العنوان، وأن الإيمان بالعلم لا يكفي في الإيمان بهما. ثم إن في قول المصنف: إن الرؤية نوع علم، وقوله: إن الرؤية تشتمل على مزيد من الإدراك إشارة إلى أن الخلاف لفظي راجع إلى الخلاف في تفسير العلم، وذلك أنه إن فسرنا العلم بمطلق الإدراك دخل فيه السمع الذي هو إدراك المسموعات، والبصر الذي هو إدراك المبصرات. وإن فسرناه بإدراك غير المسموعات والمبصرات خرج عنه السمع والبصر.

(٣) **قوله: بناء على أنهما صفتان زائدتان على العلم...إلخ**: وأما على القول برجوعهما إلى العلم فهما داخلان في حقيقية العلم، فلأجل ذلك قال: بناء على أنهما صفتان زائدتان. لكننا حينئذ نفسر العلم بمطلق الإدراك الشامل لإدراك الأصوات والمبصرات.

الأصل العاشر:
أن له تعالى صفات زائدة على ذاته

وقد شرع المصنف في الأصل العاشر، وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته[١]، فقال: **(ثم إنه)** تعالى **(سميع بسمع، وبصير بصفة تسمى بصرا)** وعبر في

---

(١) **نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا**

قوله: بنزول أمره: الأولى: أنه كناية عن تقربه إلى عباده، وتمثيل لبسط رحمته لهم بسطا خاصا كما يدل عليه قوله: «هل من مستغفر... إلخ»، أو يؤول بنزول أحد ملائكته كما جاء في إحدى روايات الحديث. والروايات يفسر بعضها بعضا.

فقد ورد في الحديث بروايتين صحيحتين ما يدل على أن النازل هو الملَك، أما الرواية الأولى فقد روى النسائي في السنن الكبرى (٦/ ١٢٤) بإسناد صحيح، وفي عمل اليوم والليلة برقم (٣٤٠ - ٤٧٢) عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما أنهما قالا: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «إن الله تعالى يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر مناديا ينادي يقول: هل من داع فيستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يُعطَى؟».

وأما الرواية الثانية فعن عثمان بن أبي العاص الثقفي قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم: «تفتح أبواب السماء نصف الليل، فينادي مناد: هل من داع فيستجاب له؟ هل من مكروب فيفرج عنه؟ فلا يبقى مسلم يدعو بدعوة إلا استجاب الله تعالى له إلا زانية تسعى بفرجها أو عشاراً» رواه أحمد (٣٣ - ٣١٧) والبزار (٤/ ٤٤) كشف الأستار، والطبراني (٩/ ٥١) وغيرهم بأسانيد صحيحة.

فالرواية التي فيها «ينزل ربنا...» الفعل فيها مسند للآمر مجازاً عقليّاً أي أمر الله بنزول ملك فينادي...إلخ، لأن الروايات يفسر بعضها بعضاً، أو نزول الله فيها مجاز عن بسط رحمته تعالى، وتمثيل لقربه إلى عباده قرباً خاصاً لمضاعفة ثواب أعمالهم، واستجابة دعائهم.

قال البيهقي: قال أبو سليمان (الخطابي) في الكلام على حديث النزول: وإنما يُنكِر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو نزلة من أعلى =

البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم إلى العين من إطلاق البصر، (وكذا عليم

= إلى أسفل وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا يستولي عليه صفة الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده وعطفه عليهم، واستجابته لدعائهم، ومغفرته لهم، يفعل ما يشاء، لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية، سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وقال أبو سليمان ـ رحمة الله ـ في معالم السنن: وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، فالمحكم منه ما يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر، ويوكل باطنه إلى الله تعالى، وهو معنى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وإنما حظ الراسخين أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، وكذلك ما جاء من هذا الباب في القرآن، كقوله عزَّ وجَل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، والقول في جميع ذلك عند علماء السلف ما قلناه.

وقد زل بعض شيوخ أهل الحديث ممن يرجع إلى معرفته بالحديث والرجال، فحاد عن هذه الطريقة حين روى حديث النزول، ثم أقبل على نفسه فقال: إن قال قائل: كيف ينزل ربنا إلى السماء؟ قيل له: ينزل كيف يشاء، فإن قال: هل يتحرك إذا نزل؟ فقال: إن شاء يتحرك، وإن شاء لم يتحرك.

وهذا خطأ فاحش عظيم، والله تعالى لا يوصف بالحركة، لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من أعراض المحدث، وأوصاف المخلوقين، والله تعالى متعال عنهما ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

فلو جرى هذا الشيخ على طريقة السلف الصالح، ولم يدخل نفسه في ما لا يعنيه لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش، قال (الخطابي): وإنما ذكرت هذا لكي يتوقى الكلام فيما كان من هذا النوع، فإنه لا يثمر خيراً، ولا يفيد رشداً، ونسأل الله العصمة من الضلال، والقول بما لا يجوز من الفاسد المحال (الأسماء والصفات **٤٥٣ - ٤٥٥**).

أقول: ومما يدل على أن النزول ليس نزول نقلة أن نصف الليل الأخير لا ينتهي عن الدنيا، وهو موجود فيها دائماً، وإنما ينتقل عن قطر إلى آخر، فلو كان النزول نزول نقلة لما تصور نزوله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، بل يكون مستقرّاً فيها دائماً لدوام نصف الليل الأخير في الدنيا، فمتى يستقر على عرشه بذاته كما يقولون!؟ سبحانه وتعالي عما يقولون علوّاً كبيراً.

فالقول: بأنه تعالى مستو على عرشه بذاته، وبأنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة نزول نقلة متنافيان! والله تعالى أعلم.

بعلم، وقدير بقدرة، ومريد بإرادة)، وحيّ بحياة، خلافا للفلاسفة والشيعة[١] في نفيهم الصفات الزائدة على الذات، وإسنادهم ثمرات هذه الصفات إلى الذات، وللمعتزلة في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر[٢]، وقولهم: عالم

---

(١) **[حقيقة مذهب الفلاسفة والشيعة في صفات الله تعالى وهو مذهب المعتزلة]**

قوله: خلافا للفلاسفة والشيعة إلخ: في المواقف وشرحه: ذهبت الأشاعرة ومن تأَسَّى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس، فهو سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة، وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها أي نفي الصفات الزائدة على الذات، فقالوا: هو عالم بالذات، وقادر بالذات، وكذا سائر الصفات. والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسألة من مباحثها [٨/ ٤٥].

قال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف[٨/ ٤٨]: معنى قولهم (أي الفلاسفة) هذا: أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم. وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة. وبهذا المعنى قالوا: إن صفات الله تعالى عين ذاته، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم. ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها.

(٢) **[خلاصة مذهب المعتزلة في الصفات وبيان اختلافهم فيها]**

قوله: وللمعتزلة في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر: أقول: صحيح أن المعتزلة نفوا زيادة العلم والسمع والبصر، لكنهم لم يقتصروا في قولهم بنفي الزيادة على هذه الصفات الثلاث، بل نفوا معها زيادة صفتي الحياة والقدرة، وهذا مما أجمع عليه المعتزلة كما يظهر هذا للمتتبع لكلامهم في كتبهم وكتب علماء الفرق والملل والنحل. فلا أدري لماذا اقتصر الشارح في بيان مذهبهم في الصفات على نسبة نفي زيادة هذه الصفات الثلاث، نعم لم ينف المعتزلة زيادة الإرادة، والكلام لقولهم بحدوثهما وعدم قيامهما بذاته تعالى كما سيأتي بيانه.

وإليك خلاصة مذهبهم في الصفات واختلافهم فيها منقولا عن «الملل والنحل» للشهرستاني وعن غيره من كتب المتأخرين المعتمدة. =

....

= قال الشهرستاني [١/ ٤٣ – ٤٥]: والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، «والقدم أخص وصف ذاته»، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة بذاته، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية.

واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل. وهو حرف وصوت، كُتِبَ أمثالُهُ في المصاحف حكاية عنه، فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال.

واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها كما سيأتي.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفيُ الصفة، والثاني إثبات ذات وهو بعينه صفة، أو إثبات صفات هي بعينها ذات، وإذا أثبت أبو هذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبي هاشم. (لعله يقصد أنه إذا أثبتها أمورا موجودة فهي بعينها أقانيم النصارى، وإذا أثبتها لا موجودة ولا معدومة فهي أحوال أبي هاشم).

ونقل الشهرستاني عن شيخ المعتزلة ومقدمهم أبو الهذيل العلاف [١/ ٤٩ – ٥١] أنه كان يقول: إن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة، وحياته ذاته.

وإنما اقتبس هذه الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه.

وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم. (المراد من السلوب عدم الجهل بالنسبة إلى العلم مثلا، والمراد من اللوازم كونه عالما مثلا بالنسبة إليه).

وأنه ـ أي العلاف ـ أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

ونقل الشهرستاني عن شيخ المعتزلة في عصره أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم [١/ ٨٠ – ٨٣] أنهما أثبتا لله إرادة حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفا مريدا... وحَكَمَا بكونه تعالى متكلما بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام عندهما أصوات مقطعة وحروف منظومة، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام.

....

= ومما تخالفا فيه: أما في صفات الباري تعالى فقال الجبائي: الباري تعالى عالم لذاته، قادر حي لذاته، ومعنى قوله: لذاته أي لا يقتضي كونه عالما صفة هي علم أو حالا توجب كونه عالما.
وعند أبي هاشم: هو عالم بذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا وموجودا؛ وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك، بل هي مع الذات...قال: والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض...
واختلفا في كونه سميعا بصيرا فقال الجبائي: معنى كونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به. وخالفه ابنه وسائر أصحابه؛ أما ابنه فسار إلى أن كونه سميعا حالة، وكونه بصيرا حالة، وكونه بصيرا حالة سوى كونه عالما، لاختلاف القضيتين والمفهومين والمتعلقين والأثرين.
وقال غيره من أصحابه: معناه كونه مدركا للمبصرات، مدركا للمسموعات.
ثم قال الشهرستاني [١/ ٨٥]: والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم. وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري، وتصفح أدلة الشيوخ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال، وانفرد عنهم بمسائل: منها: نفي الحال، ومنها: نفي المعدوم شيئا، ومنها: نفي الألوان أعراضا، ومنها: قوله: إن الموجودات تتمايز بأعيانها؛ وذلك من توابع نفي الحال، ومنها: رد الصفات كلها إلى كون الباري تعالى عالما قادرا مدركا.
قال القاضي عضد الدين في المواقف: والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل؛ وقال حسن جلبي تعليقا على هذا الكلام: قال في حواشي التجريد: مذهب قدماء المعتزلة: أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة، وهؤلاء مثبتو الأحوال؛ والمشهور بإثباتها البهشمية، وإنهم قد أثبتوا لله تعالى أحوالا خمسة، من جملتها الألوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره.
ومذهب المـُحْدَثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة، والقول بأنها عين الذات. شرح المواقف: [٨/ ٤٥].
وقال جلال الدين الدواني [١/ ٢٦١]: والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى من حيث إنه مبدأ انكشاف الأشياء عليه علم، ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما، وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات. =

بذاته لا بصفة زائدة، وسميع بذاته كذلك، وبصير بذاته كذلك.

= قالوا: وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات زائدة، فإنا مثلا نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلى صفة مغايرة لنا قائمة بنا، وهو تعالى لا يحتاج إليها بل بذاته تنكشف الأشياء عليه، ولذا قيل: محصول كلامهم نفي الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها.

وأما المعتزلة: فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج. انتهى.

قال الـگلنبوي في حاشيته: قوله: فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية: أي صفات اعتبارية، وليس له تعالى صفة حقيقية عندهم.

وأما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الأشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم، إلا صفة الإرادة، فإنها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل في زعمهم. والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات، بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة، لكن لما كان العلم والقدرة وأمثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم، لا بعلم زائد، وقدرة زائدة مثلا. نعم أثبتوا للواجب تعالى إضافة مخصوصة هي تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات، لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة، بل عن العالمية والقادرية المعللة بالعلم والقدرة، ولذا قالوا: هو عالم بالذات، وعلمه عين ذاته، وعالميته زائدة على ما أشار إليه المولى الخيالي، فليس للواجب تعالى عندهم علم زائد لا صفةً حقيقيةً ولا اعتباريةً...

وبهذا البيان اندفع ما قيل: هذا ينافي ما سبق من أنها عين الذات عندهم كالحكماء. انتهى.

يعني أن الذي هو عين الذات عندهم كالفلاسفة هي العلم والقدرة إلى آخره. وأما الصفات التي جعلوها أمورا اعتبارية وأحوالا زائدة على الذات فهي العالمية والقادرية إلى آخره أي كونه تعالى عالما قادرا... إلى أخره.

فالحاصل: أن المعتزلة لم يخالفوا الفلاسفة في نفي الصفات القديمة والقول بأنها عين الذات، كما أنهم لم يختلفوا فيما بينهم في ذلك.

وأما من قال منهم: إن صفات الله أمور اعتبارية أو إنها أحوال زائدة على الذات فقد أراد بها العالمية والقادرية إلى آخره ولم يريدوا بها العلم والقدرة ونحوها.

وبهذا البيان يندفع ما يترائى بينهم من الخلاف. والله تعالى أعلم.

وإنما أثبتنا الصفاتِ زائدة على مفهوم الذات؛[١] **(لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء)** في كتابه وعلى لسان نبيه **(خطابا لمن هو من أهل اللغة، والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم)**، ومن قدير ذات له قدرة، وكذا سائر الأوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات، **(بل يستحيل عندهم)** أي: عند أهل اللغة **(عليم بلا علم كاستحالته)** أي: كاستحالة علم **(بلا معلوم)** أو كاستحالة عليم بلا معلوم، **(فلا يجوز صرفه عنه)** أي: عن معناه لغة **(إلا لقاطع عقلي يوجب نفيه)** أي: نفي معناه لغة، **(ولم يوجد فيه)** أي: في إيجاب نفي المعنى اللغوي **(ما يصلح شبهة فضلا عن)** وجود **(دليل)**.

واعلم أنّا وإن أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول: إنها غير الذات كما لا نقول: إنها عين الذات، لأن الغيرين[٢] هما المفهومان اللذان ينفك

---

(١) **قوله: وإنما أثبتنا الصفاتِ زائدة على مفهوم الذات:** أقول: لفظ المفهوم هنا وكذلك فيما سيأتي قريبا من قول الشارح: «واعلم أناَّ وإن أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات» حشو مفسد، لأن مذهب أهل السنة أن صفات الله تعالى من حياته وعلمه وقدرته إلخ أمور موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، يَعْلَمُ بصفة العلم، ويقدر بصفة القدرة إلخ. والمقصود بيانه هنا هو هذا كما قال الشارح آنفا: أن له تعالى صفات زائدة على ذاته.
وأما أن هذه الصفات أمور زائدة على ما هو المفهوم من الذات، فلا خلاف فيه لأحد، وليس أمر تفرد به أهل السنة، وليس المقصود هنا بيانه، ثم إن الدليل المذكور في المتن إنما يثبت ما هو المقصود إثباته هنا، وهو زيادة هذه الصفات على الذات، وذلك لأن حاصل الدليل: أن الله تعالى قد أطلق على نفسه هذه الأسماء المشتقة، وكل واحد منها يدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات، فيكون هذا الوصف زائدا على الذات، ولا يكون عينه، ولا يثبت هذا الدليل أن الصفات زائدة على مفهوم الذات.

(٢) **قوله: لأن الغيرين...إلخ:** يعني أما أنها ليست عين الذات فواضح، لأن الصفة لا تكون عين الموصوف، وأما أنها ليست غير الذات فلأن المراد بالغير هنا الغير المنفك في الوجود لا =

أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصوّر وجود أحدهما مع عدم الآخر، وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصوّر انفكاك أحدهما عن الآخر. والله أعلم.

❋ ❋ ❋

= الغير بحسب المفهوم والْمَاَصدق، لوضوح أن مفهوم الصفات مغاير لمفهوم الذات، وما صدق عليه الصفات مغاير لما صدق عليه الذات.

والتحقيق في المسألة ما ذهب إليه القاضي عضد الدين من أن «صفات الله تعالى ليست عين ذاته بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود والهُوية»، فهي موجودة بوجوده تعالى وواجبة بوجوبه، وهي في مرتبة وجوده تعالى وليست متأخرة عن وجوده وثابتةً لله تعالى بعد وجوده. وذلك لأن صفاته تعالى من قبيل الذاتيات له، لأن المفروض وجود الإلهِ والإلهُ لا يكون إلها إلا بهذه الصفات، فليس هناك اثنَيْنِيَّة بين الله تعالى وصفاته، وليس هناك وجودان وجود لذاته تعالى ووجود لصفاته، ولا وجوبان كذلك، بل هناك موجود واحد، وواجب واحد وهو الله تعالى بصفاته، وأما على حسب ما ذهب إليه معظم المتأخرين من المتكلمين حيث قالوا: إن صفاته تعالى ليست غيره بمعنى أنها ليست بمنفكة عنه، فالموجود على هذا الرأي وجودان وجود لذاته تعالى ووجود آخر لصفاته، ووجوبان كذلك، فتتحقق الاثنينية بين الذات والصفات، ويرد حينئذ هذا السؤال، هل صفاته تعالى واجبة لذاتها، أو واجبة لذاته تعالى، وقد ذهب إلى كل شق من السؤال فريق من متأخري الأشاعرة، ويرد على الشق الأول أنه يلزم أن تكون الصفات ذوات، وأن تكون آلهة مستقلة، لأن الواجب لذاته لا يكون إلا ذاتا بصفاته وإلها، ويرد على الشق الثاني أن تكون الصفات عوارض لله تعالى، وأن يكون الله تعالى موجبا بالذات بالنسبة إليها، وهذه مفاسد عظيمة لا يستطيع التخلص منها أحد. وقد حققنا هذه المسألة في رسالة مفردة.

الأصل السادس، والسابع: أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته

(**الأصل السادس، و**) الأصل (**السابع: أنه تعالى متكلم بكلام**) أزليّ باق أبديّ (**قديم قائم بذاته**) لا يفارقها[1].

---

(١) **قوله: أنه تعالى متكلم بكلام أزليّ باق أبديّ قديم قائم بذاته:** هذا الأصل متعلق بكلام الله تعالى، وهو سابع صفات المعاني، وهي الصفات الثبوتية الحقيقية القائمة بذاته تعالى، وزاد بعضهم عليها صفة الإدراك والقدم، ولما لم يتم الدليل على كونهما من صفات المعاني لم يوردهما المصنف ضمن الركن الثاني المعقود لها، وقد عد الحنفية الماتريدية منها صفة التكوين وسيأتي الكلام عليها في أول الركن الثالث.

ولم يتعرض المصنف لبيان الصفات المعنوية الملازمة للسبع المعاني وهي: كونه تعالى عالما، وكونه حيا، وكونه قادرا وكونه مريدا وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما، لأن الحق ما ذهب إليه الإمام أبو الحسن الأشعري رضِيَ الله عنه من أنها ليست بزائدة على المعاني، بل هي عبارة عن قيام المعاني بالذات. ولأن السلف والمتقدمين من الخلف لم يتكلموا عليها، ولم يعدوها من الصفات، وإنما عدها من الصفات المتأخرون من الخلف، وقد تقدم هذا بوجه مفصل في التعليق.

[تحقيق مسألة الحال والأمور الاعتبارية]

ثم إنه هل للصفات المعنوية ثبوت في الخارج عن الذهن، أو ليس لها ثبوت في الخارج عن الذهن، خلافٌ مبني على أنه هل يثبت واسطة بين الموجود والمعدوم وهو ما يسمى بالحال، أو أنه لا واسطة بينهما، فعلى القول بثبوت الحال هي منه، وأما على القول بنفيه فهي من الأمور الاعتبارية المحضة، ومن أجل ذلك نرى أن نحقق مسألة الحال والأمور الاعتبارية، فنقول وبالله التوفيق: =

= الجمهور من أهل السنة على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأن المعدوم ليس بشيء أي ليس له تحقق وثبوت في الخارج فقالوا: ما من شأنه أن يعلم ـ وهو الشيء لغة ـ إما أن يكون متحققاً في الخارج، وهو الموجود، أو لا، وهو المعدوم، ولا واسطة بينهما.

وذهب بعض الأشاعرة، وهو أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين في قوله الأول وبعض المعتزلة إلى أن الواسطة بين الموجود والمعدوم أمر حق، وهو الحال كالوجود، وقالوا: ما من شأنه أن يعلم إما أن لا يكون له تحقق في الخارج أصلاً لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره، وهو المعدوم. أو يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه لا بتبعية الغير وهو الموجود، أو باعتبار غيره، أي له تحقق تبعا لغيره، وهو الحال، وهذا التقسيم مبني على القول بالواسطة وهو الحال.

وعرفوا الحال بأنه: «صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة».

فقوله: «صفة» يخرج الذات، وقوله: «لموجود» يخرج صفة المعدوم لأن صفة المعدوم معدومة، فلا تكون حالاً، وقوله: «لا موجودة» يخرج الأعراض؛ لأنها متحققة باعتبار ذواتها، فهي من قبيل الموجود دون الحال، وقوله: «ولا معدومة» يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود، فإنها معدومات، لا أحوال، وهي من الأمور الاعتبارية المحضة، كما يخرج الأمور الاختراعية مثل بحر من زئبق، فإنها معدومة واعتبارية محضة أيضاً.

وخرج من التقسيم المتقدم أن الحال: معلوم يكون تحققه تبعا لغيره. وهو ملازم للتعريف المذكور.

فالذين أثبتوا الحال قالوا: إن بين الموجود والمعدوم أمرا له تحقق وتقرر وثبوت في الخارج بدون أن يصل إلى مرتبة الموجود، لأن تحققه في الخارج ليس باعتبار نفسه، بل باعتبار غيره، ويسمون هذا الأمر بالحال.

وقد يوصف هذا الأمر بالوجود باعتبار وجود متعلقه وتبعا له، بمعنى أن هناك وجودا واحدا منسوبا إلى شيء بنفسه وإلى وصفه ومتعلقه بتبعه، ولهذا صرحوا بأن وصف هذا الشيء بالوجود كوصف الشيء بحال متعلقه.

ومن هذا القسم الإيجاد والتأثير، وهو كما بينه السيد الشريف في شرح المواقف في مقدمة إبطال التسلسل، كون العلة بحيث يتبعها وجود المعلول، وهو الذي يسمونه تعلق القدرة، وهو أثر الفاعل المختار عند بعض أهل السنة. =

وقد عقد حجة الإسلام الأصل السادس في كونه تعالى متكلما، والسابع في كون كلامه قديما، ومما يدل على المدعى ـ وهو كونه تعالى متكلما ـ إجماع الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام، فيقولون: إنه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام، فثبت المدّعى.

= وأما الذين لا يثبتون الحال فيقولون: إن هذا الأمر الذي سماه هؤلاء بالحال وأثبتوا له التحقق في الخارج، لا تحقق ولا ثبوت له في الخارج كما أنه لا وجود له في الخارج، بل هو أمر معدوم يعتبره العقل، وينتزعه من متعلَّقه، ويسمونه بالأمر الاعتباري الانتزاعي.

وقد قسم هؤلاء الأمور الاعتبارية إلى قسمين:

قسم هو معدوم محض لا وجود له أصلا ولا تبعا كالسلوب والأمور الاختراعية.

وقسم يكون وجود متعلقه وجودا له على الوجه الذي قلنا في الحال، وهي الأمور الاعتبارية الانتزاعية، وهذه أقرب إلى الموجودات الخارجية ومن أجل ذلك جاز التكليف بها، لأنها وإن لم تكن موجودة ولا متحققة في الخارج لكنها تابعة للموجود الخارجي ومتعلقة به ومنتزعة منه.

فالفرق بين المذهبين أن ما يسمى بالأمور الانتزاعية هي مما له تحقق وتقرر في الخارج اعتبرها العقل أم لم يعتبرها عند القائلين بالحال، وهي أمور يعتبرها العقل اعتبارا، ولا تحقق لها في الخارج، بل هي أعدام لا ثبوت لها في الخارج عند القائلين بعدم الحال.

أقول: قد قلنا: إن من هذا القسم الإيجاد والتأثير، وكل عاقل يشعر بأنهما أمران متحققان في الخارج اعتبرهما العقل أم لم يعتبرهما.

ثم إنهما من الأفعال، ولا يقدم عاقل على القول بأن الأفعال أمور معدومة في الخارج ولا تحقق لها إلا باعتبار العقل.

وقد قلنا: إن هذه الأمور يجوز التكليف بها، والتكليف لا يكون بالأمور المعدومة التي لا تحقق لها في الخارج.

فالقول بالحال لا مناص للعاقل منه. والله تعالى أعلم.

فإن قيل: إن صدق الرسل موقوف على تصديق الله إياهم؛ إذ لا طريق إلى معرفته سواه، وتصديقه تعالى إياهم إخبار عن كونهم صادقين والإخبار كلام خاص به تعالى، فقد توقف صدقهم في إثبات كلامه على كلامه تعالى، وذلك دور؟

قلنا: لا دور[١]، لأن تصديقه تعالى إياهم بإظهار المعجزة على وفق دعواهم، فإنه يدل على صدقهم، ثبت[٢] الكلام، ـ بأن كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذي نعلم أوّلا أنه معجز خارج عن طوق البشر، ثم نعلم به صدق الدعوى ـ أم لم يثبت، كما إذا كانت المعجزة شيئا آخر.

وإثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات، فهو متكلم بكلام **(ليس بحرف ولا صوت، هو)** تعالى **(به)** أي: بذلك الكلام **(طالب)** لفعل أو ترك **(مخبر)** لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة[٣] إلى وقت وجودهم.

---

(١) **قوله: قلنا لا دور**: حاصل الجواب: أن ثبوت الكلام موقوف على ثبوت صدق الرسول، وثبوت صدق الرسول موقوف على المعجزة، وهي غير منحصرة في الكلام حتى يلزم الدور، وحاصله: منع قول القائل: وتصديقه تعالى إياهم إخبار عن كونهم صادقين، فإن التصديق قد يكون بهذا الإخبار، وقد يكون بإظهار المعجزة التي ليست من نوع الكلام.

(٢) **قوله: ثبت الكلام**: أي: قبل ثبوت التصديق.

[بيان أن الماضوية والحالية والاستقبالية في كلام الله تعالى بالنسبة إلى وقت نزوله]

(٣) **قوله: بالنسبة إلى وقت وجودهم**: يعني أن المضي والاستقبال في كلامه تعالى إنما هو بالنسبة إلى وقت وجود الإنسان، لا بالنسبة إليه تعالى، ولا بالنسبة إلى وقت كلامه، لأن كلامه قديم لا وقت له، وهذا إشارة إلى دفع شبهة أوردها المعتزلة على قدم الكلام، وهي: أنه لو كان قديما لوجب أن تكون أخباره كلها مستقبلة مع كثرة الأخبار الماضية في كلامه تعالى، وكان على الشارح أن يقول بدل قوله: «بالنسبة إلى وقت وجودهم»: بالنسبة إلى وقت نزول الكلام، لأن المضي والحالية والاستقبالية في كلام الله تعالى إنما هي بالنسبة إلى وقت نزوله لا بالنسبة إلى وقت وجود العباد. كما أن ذلك فينا بالنسبة إلى وقت كلامنا، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۞ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۞ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾ [الروم: ١ - ٣]، فإن الماضوية والاستقبالية في هذه الآية إنما بالنسبة إلى زمان النزول.

[قدم كلام الله تعالى]

(أما أنه) يعني الكلام الذي هو صفة له تعالى **(قديم، فلأنه)** يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وقوله: «هو به طالب مخبر» إشارة إلى أن الكلام متنوّع في الأزل إلى أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ونداء، والأولان والرابع والخامس أنواع للطلب، وتنوّعه هذا لا ينافي كونه واحدا[١]، لأنها ليست أنواعا حقيقية، إنما هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا، وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمرا، وكذا الحال في البواقي[٢]

واعلم أن كلامه النفسيّ لا يوصف بأنه متبعِّض ولا متجزِّئ[٣]ولا يوصف بأنه

---

(١) **قوله: وتنوعه لا ينافي كونه واحدا:** لأن صفة الكلام كسائر الصفات صفة واحدة غير متكثرة، لكنها متنوعة في الأزل تنوعا اعتباريا باعتبار المتعلقات، وذلك لأن تعلقات الكلام قديمة، وتنوعه باعتبار تعلقاته فيكون تنوعه قديما. هذا هو مذهب الإمام الأشعري. والذي دعاه إلى القول بقدم التنوع قوله: «بجواز خطاب المعدوم وجواز أمره ونهيه»، وابن كلاب يرى امتناع خطاب المعدوم، فمن أجل ذلك قال: «بتنوع الكلام في ما لا يزال».

(٢) **قوله: فذلك الكلام الواحد...إلخ:** والمتنوع بالاعتبار واحد بالذات يكون بهذا الاعتبار هذا النوع وبالاعتبار الآخر ذلك النوع، بخلاف المتنوع بالحقيقة فإنه في الخارج أمور متعددة، والوحدة إنما هي في المفهوم الصادق عليها.

(٣) **قوله: لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ...إلخ:** وذلك لما قدمناه من أن كلامه تعالى صفة واحدة وحدةً حقيقية كسائر صفاته تعالى. والواحد الحقيقي لا يجري فيه التبعّض والتجزؤ، قوله: ولا يوصف بأنه عبري: كالتوراة، ولا سُوري أي: سُرياني كالإنجيل، ولا عربي: كالقرآن، فلو وُصف بها لتبعّضن ولتجزّأ فمن أجل ذلك قالوا: إن كلام الله واحد وهذا الأمرُ الواحدُ باعتبار نزوله على موسى توراةٌ، وباعتبار نزوله على عيسى إنجيل، وباعتبار نزوله على محمد قرآن. لكنه يلزم على هذا المذهب أن يكون القرآن والتوراة والإنجيل أمورا متحدة =

عِبري، ولا سُوري، ولا عربي، إنما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه[١].

ثم المخالف في صفة الكلام فِرَقٌ:

منهم مبتدعة الحنابلة: قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته، وهو قديم، وبالغوا حتى قال بعضهم[٢] جهلا: الجلد والغِلاف قديمان فضلا عن المصحف، وهذا قول باطل بالضرورة.

ومنهم الكَرّامية: فإنهم وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات، لكنهم سموا ذلك قولا له، وسلموا أنه حادث، ولكن قالوا: قائم بذاته؛ لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون، وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم، وهم يثبتون قِدم القدرة.

= بالذات مختلفة بالاعتبار، وكذلك سورة الإخلاص وسورة البقرة إلى غير ذلك، وهذا أمر غير معقول، وقد اعترف بأنه غير معقول إمام الحرمين، نقله عنه السعد في شرح المقاصد (٣/ ١٠٦-٣/ ١١٩) وأقره عليه.

[ما هو المعنى النفسي الذي قال الأشاعرة بقدمه؟]

(١) **قوله: إنما العبري والسوري والعربي اللفظ الدال عليه**: الكلام النفسي على ما قاله السعد والعضد والسيد والخيالي وعبد الحكيم هو المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد أعني النسبة الإيجابية بينهما، وهو الذي لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أُوَل، فهو غير الكلام اللفظي ومدلولاتها المتغيرة، فهو الأصل بالنسبة إلى الألفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح [الشربيني على شرح المحلي لجمع الجوامع ١١٠\١]
قال السعد في شرح المقاصد: المعنى الذي نجده في أنفسنا ويدور في خلدنا ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجَبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها. انتهى. [الشربيني ١٠٩\١]

(٢) **قوله: حتى قال بعضهم...إلخ**: هلّا قال هذا البعضُ: الحافظُ قديمٌ، فإنه أولى بالقِدم من مما ذكروه لأن القائم به هو الحروف والألفاظ، وأما الورق فالقائم بها هو الكتابة والحبر.

ومنهم المعتزلة: قالوا: كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول. وهو حادث عند هم خلافا للحنابلة.

وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقول به، ونسميه كلاما لفظيا[(١)]، ولكنا نثبت أمرا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونقول: هو الكلام حقيقة، فهو قديم قائم بذاته، وهو غير العبارة كما قدمناه، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي، وغير العلم إذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشك فيه[(٢)]

[الجواب عن شبهة المعتزلة على كون كلام الله تعالى قديما بأنه بأنه قد ورد الإخبار فيه كثيرا بلفظ الماضي]

واعلم أن قولنا: «العبارات تختلف باختلاف الأزمنة» يؤخذ منه الجواب عن سؤال مشهور، وهو: أنه قد ورد الإخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضيّ كثيرا نحو: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح:١]، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾ [القصص:٣٧]، ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ﴾ [المزمل:١٦]، والإخبار بلفظ المضيّ عما لم يوجد يعدّ كذبا، والكذب محال عليه تعالى.

والجواب: أن إخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالماضي والحال والمستقبل؛ لعدم الزمان، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال[(٣)] بحسب التعلقات[(٤)]، فيقال: قام

---

(١) **قوله: بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا**: سيأتي في التعليق أن هذا الذي ذكره الشارح هو مذهب ابن كلّاب، وقد ذهب إليه جمهور الأشاعرة، وأنه خلاف مذهب السلف من أن القديم هو اللفظ والمعنى.

(٢) **قوله: إذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه... إلخ**: ولو كان الكلام عبارة عن العلم بالمخبر به مثلا لما تصور مخالفته للعلم.

(٣) **قوله: فيما لا يزال**: بعد ثبوت الزمان وتحققه.

(٤) **قوله: بحسب التعلقات**: أي: بحسب تعلقه بالمخبر عنه، فإن كان تعلقه بمخبر عنه قد سبق =

بذات الله تعالى إخبار عن إرسال نوح مطلقا(١)، وذلك الإخبار موجود أزلا باق أبدا، فقبل الإرسال(٢) كانت العبارة الدالة عليه: «إنا نرسل»، وبعد الإرسال: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا﴾، فالتغير في لفظ الخبر(٣)، لا في الإخبار القائم بالذات، وهذا كما نقول في علمه تعالى: إنه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا مرسل، وهذا العلم باق أبدا، فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويُرْسَلُ، وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وجد وأرسل، والتغير في المعلوم لا في العلم كما يؤخذ مما مرّ في الكلام على العلم والإرادة(٤).

= الآن اتصف الآن أي: بعد سبق المخبر عنه بالمضي، وإن كان تعلقه بما هو واقع الآن اتصف الآن بالحال، وإن كان تعلقه بما سيقع.. اتصف الآن أي: قبل وقوعه بالاستقبال. والتحقيق أن اتصافه بذلك إنما هو بحسب زمان المخبر عنه وقت النزول، فإن كان المخبر عنه وقت النزول ماضيا عبر عنه بلفظ الماضي، وهكذا إذا كان حالا أو مستقبلا.

(١) **قوله: قام بذات الله تعالى إخبار عن إرسال نوح مطلقا**: أي: مجردا عن الزمان من الماضي والحال والاستقبال.

(٢) **قوله: فقبل الإرسال**: وبعد ثبوت الزمان وتحققه.

(٣) **قوله: فالتغير في لفظ الخبر**: يعني ولفظ الخبر حادث قد حدث وقت نزوله فكان المضي باعتبار وقت نزوله، فعبر عما هو ماض باعتبار وقت النزول بلفظ الماضي، لكن هذا الجواب إنما يصح بناء على القول بأن الألفاظ حادثة كما هو مذهب ابن كلاب وجمهور الأشاعرة، وأما على ما هو مذهب السلف من أن القديم القائم بذات الله تعالى هو اللفظ والمعنى فالقديم هو اللفظ الذي عبر به بالماضي مثلا فلا يجري فيه هذا الجواب، والذي يظهر من الجواب بناء عليه أن يقال: إن الألفاظ قد قُدر فيها زمان نزولها وعبر بها بحسب ذلك الزمان، ونظير ذلك الألفاظ التي يعبر بها بالحال حكاية عن الحال الماضية، فإن هذه الحال مع أنها ماضية يقدر فيها الحالية ويعبر عنها بلفظ الحال. والله تعالى أعلم.

(٤) **قوله: كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم والإرادة**: حيث قال هناك: ولا يتغير العلم ولا الإرادة بوجود المعلوم والمراد... إلخ.

واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل[١] أوّلا منبها على التنزل آخرا بقوله: فكيف... الخ، فقال: (**لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى، فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معيِّن لأحدهما، وجب إثبات قدمه**) أي: قدم ذلك المعنى، (**لأن الأنسب**) أي: لمرجح هو أن الأنسب (**بالقديم**) من حيث هو قديم (**قدم صفاته**)، إذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم، لاتحادهما في وصف القدم، (**ولأن الأصل**) في صفات القديم من حيث هو قديم (**عدم الحدوث، فكيف**) لا يجب إثبات قدم المعنى القائم بذاته (**إذا بطل قيام الحوادث به**) بأدلته المبينة في محالّها، فقد وجد المقتضي لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال[٢](**مع أنه لا مانع من قدم كلامه النفسيّ**) تعالى، وإذا ثبت وجود المقتضي وانتفاء المانع ثبت المدّعى؛ وقد بين المصنف انتفاء المانع[٣] بقوله: (**إذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب**) من ابن سيولد له (**قبل أن يُخلَق له ولد حتى لو فُرض خلقه**) أي: الولد (**وعلمه**

---

(١) **قوله: على طريقة التنزُّل**: هذا التنزل بالنسبة إلى الكرَّاميَّة المجوزين لقيام الحوادث بذات الله تعالى.

(٢) **قوله: وهو ما ذكره من الاستدلال**: وهو قول المصنف: لأن الأنسب.. إلخ، وقوله: ولأن الأصل...إلخ. ولا يخفى أن هذا الكلام أقرب إلى الخطابيات منه إلى اليقينيات، لأن المقتضي مرجح وليس موجبا.

(٣) **قوله: وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله...إلخ**: استدل المعتزلة على عدم قدم كلام الله تعالى بأنه لو كان قديما يلزم أمر المعدوم ونهيه، وهو غير معقول، فعدّوا عدم معقولية الطلب من المعدوم مانعا من قيامه بالله تعالى أزلا، ومانعا من قيام الكلام القديم به تعالى، فنبه المصنف بقوله: إذ يعقل... إلخ، على انتفاء هذا المانع ببيان أن هذا الطلب أمر معقول يجوزه العقل.

وأقول: هذا الطلب موجود على تقدير كون كلام الله تعالى حادثا أيضا، لأن المطلوب منه الفعل والترك ليس المكلفين الموجودين وقت النزول فقط، بل الأمة كلها حتى يوم القيامة.

بما قام بأبيه من ذلك الطلب)، بأن خلق الله تعالى له علما بما في قلب أبيه من الطلب **(صار)** ذلك الولد **(مأمورا به**[١]**)** أي: بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت علم الولد به.

فإن قيل: القائم بذات الأب العَزْم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب، لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال؟

قلنا: المحال طلب تنجيزيٌّ لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته؛ وكلامنا فيه، والعلم بهما[٢] كاف في اندفاع الاستحالة.

(فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: ١٢] **بذات الله تعالى)** أزلا، **(ومصيرُ موسى**[٣]**)** عليه السلام **(مخاطبا به)** أي: بذلك الطلب **(بعد وجوده)** أي: بعد وجود السيد موسى، **(وخلق معرفته به)** أي: بذلك

---

(١) **قوله: صار مأمورا به**: فيكون تعلق الطلب بالمعدوم تعلقا معنويا بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الأمر النفسي الأزلي، لا تعلقا تنجيزيا، بأن يكون حال عدمه مأمورا، فالمعدوم ليس بمأمور في الأزل، لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا؛ فيكون هناك تعلقان: تعلق معنوي: وهو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الأمر بعد وجوده؛ وتعلق تنجيزي: وهو الطلب بالفعل وقت وجوده، وعلى هذا لا يوجد هناك تكليف للمعدوم، لأن التكليف هو الطلب بالفعل، وهو إنما يوجد على هذا بعد وجود المعدوم، وهذا التفصيل الذي أشار إليه المصنف هو معنى ما ذهب إليه الأشعري وأتباعه الآتي قريبا في كلام الشارح من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم الذي سيوجد، أو معناه أن المعدوم مأمور في الأزل أن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود، وعلى هذا يلزم تكليف المعدوم، فإنه مطلوب منه حالا أن يفعل بعد، ولا يوجد إلا تعلق واحد أزلي تنجيزي، وسياتي تحقيق هذا قريبا.

(٢) **قوله: والعلم بهما**: أي: بوجود المطلوب منه وأهليته.

(٣) **قوله: ومصير موسى**: مبتدأ، والمراد بمصيره مخاطبا به كونه مطلوبا منه خلع النعل، وقوله: بعد وجوده خبر المبتدأ. وقوله: إذ سمع بدل من قوله: بعد وجوده.

الطلب، **(إذ سمع)** أي: وقت سماع السيد موسى **(لذلك الكلام القديم)**، وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف، ويتعدى بنفسه أخرى، فمن الأول: «سَمِعَ الله لمن حمده»، ومن الثاني: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾ [المجادلة: ١].

[الخلاف بين الإمامين الأشعري والماتريدي في سماع الكلام النفسي وعدم سماعه:]

(هذا قول) إمام السنة الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل **(الأشعري أعني كون الكلام النفسيّ مما يسمع**[١]**)**، فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسيّ مسموعا، فذهب الأشعري إلى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به، والكلام النفسي موجود، **(قاسه)** أي: قاس الأشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف **(على رؤية ما ليس بلون)** قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة، لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة، فقال: **(فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم**[٢]**، فليعقل سماع ما ليس بصوت)**، وهو لا يكون إلا بطريق خَرْق العادة كما نبه عليه القاضي أبوبكر الباقّلاني[٣].

(واستحال) الإمام أبو منصور **(الماتريدي سماع ما ليس بصوت)**، وهو الذي ذهب إليه الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني.

---

(١) **قوله: أعني كون الكلام النفسي مما يسمع**: هذا مبني على أصل الأشعري من أن كل موجود يصح تعلق السمع والبصر به كما قال اللقاني:

«وكل موجود أنط للسمع به كذا البصر إدراكه إن قيل به»

ومراده صحة ذلك على سبيل خرق العادة فيما عدا الأصوات بالنسبة إلى المخلوق، وأن سمع الله تعالى وبصره متعلقان بكل موجود بالفعل.

(٢) **قوله: فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم**: وهو الله تعالى.

(٣) **قوله: وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة**: لأنه في العادة إنما تسمع الأصوات.

ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا للخلاف بينهما وبين الأشعري، لأنه إما أن يُفرَض الكلام في الاستحالة عقلا، فلا يتأتى إنكار إمكان أن يخلق للقوّة السامعة إدراك الكلام النفسيّ، أو يفرضَ في الاستحالة عادة، ولا يتأتى إنكار إمكان ذلك خرقا للعادة، بل قد ساق صاحب «التبصرة» من عبارة الماتريدي في كتاب «التوحيد» ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت[١]، ثم قال: فجوّز ـ يعني الماتريدي ـ سماع ما ليس بصوت؟

والخلاف إنما هو في الواقع للسيد موسى ـ عليه السلام، فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي، **(وعنده)** أي: الماتريدي أنه **(سمع موسى ـ عليه)** الصلاة و**(السلام ـ صوتا دالا على كلام الله تعالى)**، وعند الأشعري أنه ـ عليه السلام ـ سمع الكلام النفسي، قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[٢] [النساء: ١٦٤]، والحمل على الإسناد الحقيقيّ ممكن كما مرّ، ولا موجب للعدول عنه، وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر[٣]، **(و)** على ما قاله الماتريدي **(خُصَّ)** موسى **(به)** أي: باسم الكليم المفهوم من قول المصنف: «كلام»، **(لأنه)** أي: سماعه الصوت على وجه[٤] فيه خرق للعادة[٥]؛

---

(١) **قوله: ما يقتضي سماع ما ليس بصوت:** يعني أن هذا التجويز بحسب العقل، وما نقل عنه من المنع هو بحسب العادة، فلا تنافي بينهما، كما لم يتحقق خلاف بينه وبين الأشعري من جهة الاستحالة والجواز.

(٢) **قوله: قال الله تعالى:** ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾: وجه الاستدلال: أن تكليم الله لموسى يقتضي إسماعه كلامه، وكلام الله حقيقة هو النفسي، فتدل الآية على إسماعه كلامه النفسي. وحمل كلم على معنى أن الله تعالى خلق كلاما مؤلفا من الأصوات والحروف، وأسمعه السيد موسى عليه الصَّلاةِ السَّلام مجاز لا موجب للعدول إليه.

(٣) **قوله: وعلى هذا...إلخ:** لاختصاصه بسماع كلام الله النفسي.

(٤) **قوله: على وجه:** خبر لأن.

(٥) **قوله: فيه خرق للعادة:** أي: عادة الله بالنسبة إلى أنبيائه.

إذ هو سماع **(بغير واسطة الكتاب والملك)**، ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب «التأويلات»؛ ويوافقه ظاهر قوله تعالى: ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾[1] [القصص: ٣٠]، **(وهو)** أي: ما ذهب إليه الماتريدي **(أوجه)** عند المصنف، قال: **(لأن المخصوص باسم السمع**[2] من العلم ما يكون إدراك صوت، وإدراك ما ليس صوتا قد يخص باسم الرؤية، وقد يكون له الاسم الأعم؛ أعني العلم مطلقا) عن التقييد بمُتَعَلَّقٍ[3].

ولمن انتصر للأشعري أن يقول: بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكا بالقوّة المودعة في مُقَعَّر الصَماخ، وقد يخلق لها إدراك ما ليس بصوت خرقا للعادة، فيسمى سمعا، ولا مانع من ذلك، بل في كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب «التوحيد» له ما يشهد لذلك، وقد علمت مما قدمناه أنه لا يتحقق في أصل المسألة خلاف، وإن الخلاف في الواقع للسيد موسى.

[هل الله تعالى مُكَلِّم؟]

(وبعد اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم[4] **(على أنه تعالى متكلم)** بكلام نفسي هو صفة له قائمة به **(لم يزل)** تعالى **(متكلما)** به **(اختلفوا**

---

(١) **قوله: ويوافقه ظاهر قوله تعالى... إلخ**: وذلك لأن الظاهر من النداء ومن كونه من جهة معينة أن الكلام كان بصوت وحرف.

(٢) **قوله: لان المخصوص باسم السمع... إلخ**: يعني وقد سلم الإمامان أن السيد موسى قد سمع كلام الله تعالى. فالمسموع هو الصوت.

(٣) **قوله: مطلقا عن التقييد بمتعلق**: من الأصوات والأجسام والألوان.

(٤) **قوله: وغيرهم**: هم أهل الحديث والحنابلة، فإنهم وإن قالوا بالكلام اللفظي وبقيامه بالله تعالى إلا أنهم أثبتوا معه النفسي أيضا لامتناع قيام اللفظي بالذات بدون قيام النفسي الذي هو معناه ومدلوله بها. والله تعالى أعلم.

في أنه تعالى هل هو مكلِّم) بصيغة الفاعل من كلّم المضعّف بوزن كرّم **(لم يزل مكلِّما، فعن الأشعري نعم)** هو تعالى كذلك، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[1][النساء: ١٦٤]، **(وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن أكثرهم)** أي: أكثر أهل السنة، أو أكثر متكلمي الحنفية **(لا)**. قال المصنف: **(وهو عندي حسن، فإن معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الأمر و)** الذي يتضمنه **(النهي كـ** ﴿ٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، (﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾[2][الإسراء: ٣٢]، **لأن معنى الطلب يتضمنه)** أي: يتناول ذلك الخطاب. وهو[3] قسمان: الطلب الذي يتضمنه الأمر، والطلب الذي يتضمنه النهي، **(فلا يختلف فيه**[4]**)** أي: في أن ذلك الخطاب ليس تكليما، بل هو تكلم كما مر؛ **(إذ**

---

(١) قوله: قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾: وجه الاستدلال أنه تعالى أثبت لنفسه وصف المكلمية، وصفاته تعالى قديمة، فثبت أنه تعالى لم يزل مكلما، وهذا هو محل الخلاف، وأما أنه تعالى مكلم فليس من محل الخلاف، لثبوته بالآية، لكنه عند الأشعري بمعنى تعلق الكلام الأزلي في الأزل بالمكلف، وذلك مبني على تجويز الأشعري خطاب المعدوم، وعند غيره بمعنى إسماع الكلام، وهو من صفات الفعل الحادثة.

(٢) **قوله: كاقتلوا المشركين**، ولا تقربوا الزنا: هذا مثال للأمر والنهي، لا للخطاب المتضَمَّنِ لهما.

(٣) **قوله: وهو**: أي: الطلب قسمان.

(٤) **قوله: فلا يختلف فيه**: تفريع على قوله: لأن معنى الطلب يتضمنه أي: من أجل أن معنى الطلب يتضمن ذلك الخطاب، والطلب قسم من الكلام القديم، فلا يختلف في ذلك الخطاب، أي: في ثبوته لله، وقدمه، إذ هو داخل في الكلام القديم، والحال أنه قد أختلف في أنه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما، فلا يراد بالمكلمية نفس ذلك الخطاب، وهذا هو المقصود إثباته. وتفسير الشارح قوله: فلا يختلف فيه بقوله: أي: في أن ذلك الخطاب...إلخ، ليس بصحيح لأمرين. **الأول**: أن أحدا لم يدع أن هناك خلافا في كون ذلك الخطاب ليس تكليما حتى يقصد إثباته، بل المقصود إثباته هنا هو أن معنى المكلمية لا يراد به نفس الخطاب. **والثاني**: أن قوله: فلا يختلف فيه تفريع على قوله: لأن معنى الطلب يتضمنه، وهذا إنما يدل على أن الخطاب المتفق عليه ليس التكلم المختلف فيه، ولا يدل على أنه لا خلاف في هذا الأمر. والله تعالى أعلم.

هو) أي: ذلك الخطاب **(داخل في الكلام القديم)** الذي به الباري تعالى متكلم، **(وإنما يراد به)** أي: بمعنى المكلمية **(إسماع لمعنى** ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[1] [طه: ١٢] مثلا[2]) ولمعنى (﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧]).

وحاصل هذا: عروض إضافة خاصة للكلام القديم بإسماعه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الأشعري، وبلا واسطة **(معتادة)** كما قاله الماتريدي، **(ولا شك في انقضاء**[3] هذه الإضافة بانقضاء الإسماع، فإن أريد به غير) هذين **(الأمرين فليبين حتى ينظر فيه. والله سبحانه أعلم)**.

والتحقيق: أن الذي يثبته الأشعري المكلمية بمعنى آخر غير الأمرين الذين ذكرهما المصنف، وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره، وبيان ذلك: أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام، لكن باعتبارين مختلفين، فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه[4] بذات الباري تعالى، وكونه صفة له؛ وهذا محل وفاق؛ وأما المكلمية فمأخوذة عند الأشعري من الكلام القائم

---

(١) **قوله: وإنما يراد به إسماع لمعنى فاخلع نعليك.. إلخ**: هذا الكلام غير صحيح لأمرين: **الأول**: أن الإسماع كالخطاب لا يصح محلا للخلاف، لأنه من صفات الفعل الحادثة، ولو سلم جريان الخلاف فيه لكان جاريا على عكس ما قاله المصنف أي: لقال الأشعري بحدوثه، والماتريدي بقدمه، كما هو الخلاف في التكوين، لكن المصنف دفع احتمال القدم فيه بتفسيره بعروض الإضافة. **الثاني**: ما قاله الشارح من أن التحقيق... إلخ

(٢) **قوله: أيضا: وإنما يراد به.. إلخ**: وهذا داخل في الخلق، لأن الخلق تعلق القدرة القديمة بإيجاد شيء، وهذا التعلق حادث، فهذا الإسماع من فروع التكوين.

(٣) **قوله: ولا شك في انقضاء هذه الاضافة...إلخ**: أي: فيصح بهذا المعنى أن يقال: إنه تعالى مكلم، ولم يصح أن يقال: لم يزل مكلما، لحدوث هذه الإضافة، وهي ليست قائمة بذاته تعالى، فلا يكون الله تعالى محلا للحوادث.

(٤) **قوله: باعتبار قيامه**: أي: قيام الكلام.

[تحقيق مذهب الأشعري أن خطاب الله يتعلق بالمعدوم]

بذاته تعالى، لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمكلف، بناء على ما ذهب إليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم الذي سيوجد.

وشدّد سائرُ الطوائفِ النكيرَ عليهم في ذلك(١)، فالأشعري قائل بالمكلمية

---

(١) **قوله: وشدد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك**: اعترضوا عليهم بأمرين:
الأول: أن خطاب المعدوم سَفَهٌ يجب تنزيه الله تعالى عنه.
الثاني: أنه قد تقرر امتناع تكليف كل من الغافل والمُلْجَأ، أما الغافل: وهو من لا يدري كالنائم والساهي، فلأن مقتضى التكليف بالشيء الإتيان به امتثالا، وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به، والغافل لا يعلم ذلك، فيمتنع تكليفه.
وأما الـمُلْجَأ: وهو من يدري ولا مندوحة له عما أُلجِئَ إليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له، فيمتنع تكليفه بالملجأ إليه أو بنقيضه، لعدم قدرته على ذلك، لأن الملجأ إليه واجب الوقوع بالنسبة إلى قدرة الملجأ، لأنه غير متمكن من دفعه، ونقيضه ممتنع الوقوع، ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع.
فإذا كان تكليف الغافل والمـُلْجَأ محالا.. فتكليف المعدوم أولى بأن يكون محالا.
وقد أجابوا عن الاعتراضين: بأن السفه والممتنع إنما هو خطاب المعدوم وأمره بأن يفعل ما أمر به في حال عدمه، وليس مراد الأشعري وأتباعه هذا، بل مرادهم بالتعلق الذي ذكروه وأثبتوه التعلق المعنوي، بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف.. يكون مأمورا بذلك الأمر النفسي الأزلي، لا تعلقا تنجيزيا بأن يكون حال عدمه مأمورا، فالمعدوم على هذا ليس بمأمور في الأزل، لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده.. صار بعد الوجود مأمورا بذلك الأمر الأزلي بسبب تعلق الأمر الأزلي به تعلقا تنجيزيا، فيكون هناك تعلقان: تعلق معنوي قديم، وهو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الأمر بعد وجوده، وتعلق تنجيزي حادث وهو الطلب بالفعل بعد الوجود.
وعلى هذا لا يوجد هناك تكليف للمعدوم، لأن التكليف هو الطلب بالفعل، وهو إنما يوجد بعد وجود المعدوم.
وحاصل هذا الجواب: هو إثبات التعلق المعنوي الأزلي بالمعنى المذكور، وهذا ما لم يثبته المخالف، فأثبته الإمام الأشعري، وجعل المكلمية عبارة عنه، فقال بالمكلمية وبقدمها بهذا المعنى. وأما التعلق التنجيزي الحادث فلا خلاف في وجوده.
قال المحقق الشربيني في تعليقه على شرح «جمع الجوامع» للمحلي(١:١٨٢): لكن بقي بحث تلقته الفحول بالقبول، وهو أن الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الإتيان حال =

بمعنى تعلق الخطاب في الأزل بالمعدوم، والمنكرون لهذا الأصل ينفونها بهذا

= الوجود مشكل؛ إذ المعدوم ليس بشيء، فهو غير فاهم للخطاب، ولابد للطلب من فاهم؛ ويجاب عنه بما في شرح المقاصد، من أن وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام الحسي، أما النفسي.. فيكفي وجوده العقلي، انتهى.

قال الشربيني: وتحقيقه: أن المقصود من الكلام هو إفادة المعنى، فلزم وجود المخاطب، حتى يفاد، بخلاف الكلام النفسي، فإنه هو المعنى الذي لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم، وليس المراد إفادته، إنما المراد حتم الأمر عليه أزلا فيما لا يزال بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا به، وهذا هو التعلق المعنوي، كما تقدم في الشارح، فلا يلزمه وجود المخاطب أزلا، إنما يلزم (وجوده) بعد، وحينئذ فالمعدوم ليس بمأمور في الأزل، لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار مأمورا بعد الوجود، كما قال في شرح المقاصد.

والحاصل: أن الخطاب يلزمه (وجود) المخاطب ولو تنزيلا (أي: بتنزيل المعدوم المعلوم وجوده منزلة الموجود بأن وجه إليه الخطاب، فتوجيه الخطاب إليه هو تنزيله منزلة الموجود، أو هو جعله مثله في أن وجه إليه الخطاب) وهذا التنزيل كما أنه كاف في حصول الخطاب كاف في تنوعه في الأزل إلى أمر ونهي وخبر وغيرها.

لكن لا يكفي في كونه مأمورا مطلوبا منه الفعل إلا التوجيه إليه بعد الوجود. وهذا كله إنما لزم لضرورة كون كلامه أزليا، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. فليتأمل، فإنه من المداحض. انتهى.

وما قلنا: من أن حاصل الجواب هو إثبات التعلق المعنوي القديم هو الذي صرح به السبكي في «جمع الجوامع»، والمحلي في شرحه، وهو أيضا صريح كلام المصنف والشارح فيما تقدم وفيما سيأتي قريبا، لكن التفتازاني في «شرح المقاصد» قال: إن كلام الجمهور متردد في معنى خطاب المعدوم بين ذلك، وبين أنه مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود. انتهى. يعني أن خطاب الله تعالى تعلق في الأزل تعلقا تنجيزيا بالمعدوم بأن يفعل ما أمر به في الأزل حال وجوده مستجمعا لشرائط التكليف، فالأمر والطلب أزلي، والمطلوب هو إيجاد الفعل فيما لا يزال، تعلق به ذلك الطلب التنجيزي الأزلي؛ وعلى هذا الوجه لا يوجد إلا تعلق تنجيزي قديم، ولا يوجد تعلق معنوي؛ ويرد على هذا الوجه أمران: **الأول**: أنه لا فائدة في توجه الخطاب الأزلي إلى المعدوم لعدمه، **والثاني**: أن الإشكال السابق وارد عليه وغير مدفوع عنه بالجواب السابق، لأنه مبني على الوجه الأول، وهو كون التعلق معنويا؛ ولعله لأجل ذلك اختار الوجه الأول هؤلاء المحققون. والله سبحانه أعلم.

المعنى، ويفسرونها بالإسماع المذكور[١]، فقد ظهر أن المكلمية عند الأشعري بمعنى سوى الأمرين اللذين ذكرهما المصنف. وبالله التوفيق.

فإن قيل اعتراضا على مذهب الأشعري: التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه، ولو كان قديما لما انقطع؟

قلنا: المنقطع التعلق التنجيزي وهو حادث، أما الأزلي فلا ينقطع ولا يتغير، لما قدمنا في الكلام على الإخبار القائم بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه، وأن التغير في المعلوم لا في العلم، فإنه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام، وتعلقه التنجيزي، لا في التعلق المعنوي الأزلي.

[قيام الكلام بالله تعالى:]

(وأما قيامه) قسيم لقوله أوّل هذا الأصل: أما أنه قديم أي: وأما قيام الكلام **(بذاته)** سبحانه وتعالى أزلا **(فلأنه تعالى وصف نفسه بالكلام)** في قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، وقوله: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، ومواضع أخرى كثيرة، **(والمتكلم الموصوف بالكلام لغة: هو من قام الكلام بنفسه، لا من أوجد الحروف في غيره، كما صرح الشاعر)**، وهو الأخطل، **(فقال:**

إن الـكلام لفي الفـؤاد[٢] وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

---

(١) **قوله: ويفسرونها بالإسماع المذكور**: وهؤلاء قالوا: إن الكلام قديم، لكن تعلقه حادث يوجد ذلك التعلق عند وجود الإنسان مثلا مستجمعا لشروط التكليف، فنفوا التعلق الأزلي للخطاب، فنفوا كونه مكلما في الأزل، وقالوا: إنه مكلم فيما لا يزال بمعنى إسماعه للكلام الأزلي، في ما لايزال، لا بمعنى تعلق الخطاب في ما لايزال مع إثباتهم لهذا التعلق.

(٢) **قوله: إن الكلام لفي الفؤاد**: هنا محل الاستشهاد حيث جعل الكلام ما قام بنفس المتكلم.

فما ذهب إليه المعتزلة من أن التكلم في حقه تعالى إيجاد الأصوات والحروف في محل، مخالف للغة من غير ضرورة بهم إلى مخالفتها.

(ثم لاشك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن، والمراد إطلاقه[1] في ضمن إطلاق المتكلم؛ والأوضح أن يقال: لاشك في إطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة، **(إما مجازا وإما حقيقة، وهو)** أي: كون الإطلاق حقيقة **(أقرب)** من كونه مجازا، **(لأن المتبادر من)** قولك: **(تكلم زيد ونحوه)**، ككلام زيد، وزيد متكلم **(لغة)** أي: من جهة اللغة **(هو تلفظه)** بالحروف المنتظمة، والتبادر علامة الحقيقة، **(فيكون)** الكلام حينئذ **(مشتركا لفظيا، أو)** مشتركا **(معنويا مشكِكا)** بكسر الكاف لا متواطئا، وقوله: **(بناء)** متعلق بقوله: معنويا، يعني أن القول بأنه مشكك مبني[2] **(على أن الكلام مطلقا)** هو **(أعم من)** كل من الكلام **(اللفظي و)** الكلام **(النفسي)**، وأما كونه مشككا فلأن اللفظي أولى بإطلاق الكلام عليه، لأنه فيه أشهر[3]، **(و)** كونه مشتركا معنويا مشكِّكا **(هو الأوجه)**، لأن الإطلاق في كل من المعنيين يكون

---

(١) **قوله: والمراد إطلاقه...إلخ**: يعني إطلاقه على سبيل التوصيف لا على سبيل الحمل.

(٢) **قوله: يعني أن القول بأنه مشكك**: وفي بعض النسخ: يعني القول بأنه معنوي. وهذه هي النسخة الصحيحة، لأن كلام المصنف بيان لكونه مشتركا معنويا لا لكونه مشككا كما قال: متعلق بقوله: معنويا، ولأن هذا القول مقابل لقوله الآتي: وأما كونه مشككا الذي حاول به إثبات كونه مشككا، ولعل النسخة التي كتب عنها ناسخ هذه النسخة كان الموجود فيها: يعني القول بأنه مشترك، فالتبس على الناسخ مشترك بمشكك فصحفه به.

(٣) **قوله: لأنه فيه أشهر**: فيه أن الأشهرية في الإطلاق ليست من أسباب التشكيك، وإنما هو أمر لغوي، بل المشكك ما يكون بعض أفراده أولى بماهيته من البعض الآخر: كالبياض، أو أقدم: كالوجود فإنه في الباري تعالى أقدم منه في الممكن، وكذا أولى وأقوى، والمراد بالتقدم التقدم الطَبَعي وهو التأثير لا التقدم الزماني؛ والتشكيك هنا إنما هو باعتبار أن الكلام النفسي أقدم من اللفظي، لأنه سبب، واللفظي أثر عنه. والله تعالى أعلم.

حقيقة مع وحدة الوضع، إذ الوضع للقدر المشترك بينهما، وهو متعلَق التكلم أعم من كون ذلك المتعلَق نفسيا أو لفظيا، بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع فيه متعدد، والأصل في الوضع عدم التعدد، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

(وليس في قوله) أي: الشاعر: **(وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا، ما يوجب)** أي: يقتضي **(أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي، وهذا)** النفي، **(ظاهر بأدنى تأمل**[١]**)** في علامات الحقيقة والمجاز[٢] إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق لفظ الكلام، والتبادر علامة الحقيقة، ولأنه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفسي أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي مجازا[٣]، **(وكيف كان)** إطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي، أو اللفظي، أو الحقيقة والمجاز[٤]، **(لابد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب والإخبار بنفسه ولو تلفظ، لأن التلفظ فرع)** قيام **(ذلك المعنى)** بالنفس، **(و)** فرع

---

(١) **قوله: بأدنى تأمل**: أي: بأدنى تأمل في قول الشاعر، وذلك لأن الشاعر لم يقصد بالكلام لفظه من حيث إطلاقه على هذا المعنى أو ذاك، وإنما قصد به أفراده، وأن هذا الفرد من أفراد الحقيقة التي وضع لها لفظة الكلام، وهو ما في القلب هو الأصل بالنسبة إلى الفرد الآخر منها، وهو ما في اللسان، والفرد الآخر تابع له وترجمان عنه مع اشتراكها في هذه الحقيقة، وفي إطلاق لفظة الكلام عليهما حقيقة.

(٢) **قوله: في علامات الحقيقة والمجاز**: الصواب: أن يقول بأدنى تأمل في قوله، والاقتصار على قوله الآتي: لأنه لا يلزم من كون اللفظي...إلخ. وطرح ما في الوسط، لأن محور الكلام هنا هو أن قول الشاعر لا يفيد هذا الأمر، فكان على الشارح الاقتصار على بيان أنه كيف لا يفيد، وأما أن التبادر علامة الحقيقة فأمر آخر، لا علاقة له بمقصود الكلام هنا.

(٣) **قوله: أن يكون إطلاق الكلام على اللفظ مجازا**: أي: ويكون حينئذ من قبيل تسمية الدال باسم المدلول.

(٤) **قوله: أو الحقيقة والمجاز**: حتى إذا قيل بكون الكلام حقيقة في اللفظي مجازا في النفسي وهذا احتمال رابع لم يذكر فيما مر.

(العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني، **(لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء، وعلمك بذلك الطلب، ثم هو)** أي: قيام ذلك المعنى بالنفس **(وصف كمال**[١]**)** ينافي الآفة) التي هي العجز عن إدارة المعنى في النفس، **(فوجب اعتقاد أنه)** تعالى **(متكلم بهذا المعنى)**، وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة تعالى.

(وأما) كونه متكلما **(بالمعنى الآخر)** أي: اللفظي، وهو قيام الحروف بذاته تعالى، **(على تقدير الأعمّية**[٢]**)** أي: كون الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسي، **(فيجب نفيه)** عنه تعالى **(لامتناع قيام الحوادث به)** تعالى، **(والقول بأن الحروف قديمة)** كما قاله الحَشَوية وبعض الحنابلة **(مكابرة للحس**[٣]**)** لا

---

(١) **قوله: ثم هو وصف كمال**: ما قبله استدلال على قيام الكلام النفسي بذاته تعالى بإطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى، وهذا استدلال عقلي على ذلك.

(٢) **قوله: على تقدير الأعمِّيّة**: خص هذا التقدير بوجوب النفي، لأن الكلام في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ على تقدير الأعمية يشمل الكلام اللفظي والنفسي شمولا بدليا، فقد تفيد الآية مثلا أن اللفظي أيضا قائم بذاته تعالى، فيجب نفيه وصرف الكلام في الآية إلى ما عداه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وأما على تقدير الاشتراك أو الحقيقة والمجاز فيحمل على النفسي، ولا يدخل فيه اللفظي حتى يحتاج إلى الصرف المذكور، لكن الأولى ترك قوله: «على تقدير الأعمية»، لأنه على كل التقادير يجب نفيه، ويجب صرف الكلام عن حمله عليه على ما عليه جمهور متأخري الأشاعرة. والله تعالى أعلم.

[بيان أن مذهب السلف أن القديم من كلام الله تعالى هو اللفظ والمعنى جميعا]

(٣) **قوله: والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس.. إلخ**: هذا الذي قرره المصنف والشارح سابقا وهنا من أن الكلام اللفظي حادث وأن القديم هو المعنى النفسي الذي لا يختلف باختلاف اللغات، ولا يتغير بتغير التعبيرات، هو مذهب عبدالله بن سعيد بن كُلاّب، وتبعه عليه الإمام أبو الحسن الأشعري فيما هو المشهور من مذهبه، وقد نسب هذا القول إليه جمهور الأشاعرة مثل ابن فورك والشهرستاني والجويني وغيرهم، وهو الذي استقر عند =

....

= جمهور الأشاعرة، وقد استندوا في هذا إلى الدليل الذي ذكره المصنف من أن الألفاظ مترتبة متعاقبة لها ابتداء وانقضاء، وهذه صفات المحدثات، فيمتنع قيامها بذات الله تعالى، وهذه هي شبهة المعتزلة في قولهم بحدوث الكلام، وقد راجت هذه الشبهة على ابن كلاب، فاخترع القول بأن الكلام القديم هو المعنى النفسي دون الألفاظ، فقال بحدوثها موافقا في ذلك للمعتزلة، وهذا المذهب محاولة منه للجمع بين مذهب السلف وبين ما رآه لازما لهذه الشبهة من حدوث الكلام اللفظي. وتبعه على هذا الإمام الأشعري فيما هو المشهور من مذهبه وجمهور الأشاعرة، وهذا المذهب مخالف لمذهب السلف، فإن مذهب السلف من أهل السنة هو أن الكلام بلفظه ومعناه قديم قائم بذاته تعالى، والدليل على ذلك أن المحنة التي جرت على السلف في قضية خلق القرآن إنما كانت دائرة على الألفاظ، حيث أن المعتزلة كانوا يقولون بخلق القرآن. والقرآن عندهم هو الألفاظ المخلوقة. ولا يقول المعتزلة بالمعنى النفسي القائم بذات الله تعالى، فكانوا يطالبون أهل السنة بالقول بما يقولون هم به من حدوث القرآن بمعنى الألفاظ المخلوقة. وكان أهل السنة يمتنعون عن القول بهذا القول، وقاسوا في سبيل هذا الامتناع ما قاسوا. فلو كان السلف يقولون بما قال به ابن كلاب من أن الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المعنى النفسي، وأن الألفاظ حادثة.. لكانوا متفقين مع المعتزلة فيما كان المعتزلة يطالبونهم به وهو القول بحدوث الألفاظ، فلماذا يكون إذن تعذيب المعتزلة لهم، ولماذا يكون الصبر والتجلد على مقاساة العذاب من جانب أهل السنة، وقد بيَّن أن مذهب السلف من أهل السنة هو هذا الشهرستانيُّ في كتابه «نهاية الإقدام» ونسب القاضي عضد الدين الإيجي القول بهذا المذهب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري مخالفا في هذه النسبة سائر الأشاعرة، وهو الذي يدل عليه كلامه في «الإبانة» دلالة قريبة من التصريح، وهو الموافق للنصوص من الكتاب والسنة، وقد كان شيخنا المحقق الكبير الشيخ محمد العربكندي، يذهب إلى هذا المذهب. وأما الشبهة المذكورة من التقدم والتأخر والابتداء والانقضاء، فقد أجابوا عنها بأن هذا قياس للغائب على الشاهد، ومن المقرر أنه غير مقبول، فإن الترتيب المذكور إنما هو في كلام المخلوق لعدم مساعدة الآلة، وأما كلام الله تعالى فهو اللفظ والمعنى، وهو لفظ نفسي كالمعنى قائم بذاته تعالى بترتيب وتقدم وتأخر ذاتي لا زماني، وبدون ابتداء وانقضاء وبدون صوت، ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة قيام الألفاظ =

= في نفس الحافظ، فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها، وليس وجود بعضها مشروطا بانتهاء البعض وانقضائه، فبطل ما يتوهم من أنه إذا لم يكن ترتيب لا يبقى فرق بين لمع وملع مثلا.

وممن صرح بأن مذهب السلف أن العبارات قديمة السيد الشريف الجرجاني في شرحه للمواقف (١/ ٣٠) وأنقل هنا نص كلام المواقف في المقدمة ثم أُتبعه بنص كلام الشارح، قال القاضي عضد الدين في المقدمة: «...وأنزل معه كتابا عربياً مبينًا.. كتابًا كريمًا وقرآنًا قديما ذا غايات ومواقف محفوظا في القلوب مقروءا بالألسن مكتوبا في المصاحف»، وقال السيد تعليقا على هذا الكلام: وصف القران بالقدم ثم صرح بما يدل على أن هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف، حيث قالوا: إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة، لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديمٌ، ثم قال السيد: وما يتوهم من أن ترتيب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لأن ذلك لقصور في آلات القرائة، وأما ما اشتهرعن الشيخ أبي الحسن الأشعري من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة، فقد قيل: إنه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره. انتهى. قال السيالكوتي تعليقا على هذا الكلام: يريد أن الشيخ قال: «إن القديم هو معنى قائم بذات الله تعالى» ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ، أعني الكلام النفسي، وتوهم لذلك أن العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم، لا أن الشيخ صرح بحدوث العبارات، وقال السيالكوتي تعليقا على قوله: (لقصور في آلات القرائة): وقد يقال: ترتيب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث، لأن القديم ربما لا يكون زمانيا وضعيا كالحروف المطبقة في شمع دفعة من طابع، وبه يندفع عدم لزوم الفرق بين علم وملع. وقال السيد في مبحث الكلام (٩٨/ ١٠٤): بعد نقله معنى ما ذكره هنا القاضي عضد الدين في مقالة مفردة لهفي تحقيق كلام الله تعالى: وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

....

=   **[القرآن متلو بألسنتنا، محفوظ في صدورنا، مكتوب في مصاحفنا، غير حالّ في شيء منها]**

مما يناسب إيراده في هذا المقام شرح كلام من قال من أهل السنة: «القرآن متلو بألسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا غير حال في شيء منها»، قال الإمام الحافظ الكبير البيهقي في كتاب «الأسماء والصفات» ص**٣٥٨ - ٣٥٩**: القرآن الذي نتلوه كلام الله، وهو متلو بألسنتنا على الحقيقة، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا، مسموع بأسماعنا، غير حال في شيء منها، إذ هو من صفات ذاته غير بائن منه، وهو كما أن الباري ـ عزَّ وجَل ـ معلوم بقلوبنا، مذكور بألسنتنا، مكتوب في كتبنا، معبود في مساجدنا، مسموع بأسماعنا، غير حال في شيء منها.

وأما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من أكسابنا. وأكسابنا مخلوقة لا شك فيه، قال الله عزَّ وجَل: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧] وسمى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم تلاوة القرآن فعلاً. انتهى. وهو كلام مقرر عند علماء أهل السنة صرح به كثير من أكابرهم.

وبيان ذلك أن المتلو في الحقيقة هو اللفظ، والمكتوب هو أشكال الحروف، والمحفوظ هو الحروف المتخيلة، والمسموع هو الصوت، فيجوز وصف القرآن بهذه الأوصاف، وبأنه غير مخلوق ـ أي موجود أزلاً وأبداً ـ باعتبار الوجودات الأربعة، فإن لكل موجود وجوداً في الخارج، ووجوداً في الذهن، ووجوداً في العبارة، ووجوداً في الكتابة، فهي تدل على العبارة، وهي على ما في الذهن، وهي على ما في الخارج.

فالكلام القديم القائم بذاته تعالى المسمى بالقرآن إن كان عبارة عن المعنى النفسي القائم بذاته تعالى الذي لا يختلف باختلاف العبارات واللغات ـ كما هو مذهب ابن كلاب وذهب إليه جمهور الأشاعرة والماتريدية ـ يكون وصف القرآن بهذه الأوصاف كلها حقيقة لا مجازاً، لكن هذه الأوصاف ليست أوصافاً حقيقية له، لأن ما قام بالله تعالى غير مباين له، والموصوف بهذه الأوصاف أمور مباينة له تعالى، بل هذه الأوصاف له من قبيل الأوصاف الجارية على غير من هي له، ـ كما قاله السيالكوتي في حواشيه على شرح العقائد النسفية (ص **٣٣٠**) وهذا نظير أن يقال: زيد متلو، مكتوب، محفوظ، مسموع، باعتبار وجوداته الأربعة، فهذه الأوصاف =

يلتفت إليه، **(للإحساس بعدم السين)** أي: لأنا ندرك بواسطة الحس عدم السين **(قبل الباء)** أي: قبل تمام التلفظ بالباء**(في بسم الله)** الرحمن الرحيم **(ونحوه)** من الألفاظ المنتظمة الحروف، يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالأول[1]. والله ولي التوفيق والهداية.

= أوصاف له باعتبار الأمور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته ـ كما قاله السيالكوتي، ومع ذلك يكون اتصافه بهذه الأوصاف باعتبار الحقيقة لا المجاز، لأن الأوصاف الجارية على غير من هي له أوصاف حقيقية، وليست مجازية، وذلك لأن معنى أنه مكتوب ـ كما قال المحقق البياضي ـ أن له وجوداً في الكتابة، سواء كان ذلك الوجود حقيقيّاً أو مجازيّاً، ولا شك أن الوصف بأن له وجوداً في الكتابة وصف حقيقي، إذ معنى أنه مكتوب أنه موجود بوجوده الكتابي، وهكذا يقال في محفوظ ومقروء.

وأما إن كان القرآن اسماً للنظم العربي الدال على معانيه القائم بذاته تعالى ـ كما هو مذهب السلف وبعض المتأخرين من الأشاعرة ـ ومع ذلك يطلق على النظم القائم بالقارئ أيضاً لأنه اسم للنظم لا من حيث تعيين المحل، أي سواء كان محله الذي قام به هو الله تعالى أو جبريل أو غيرهما، فيكون واحداً بالنوع كما هو التحقيق، فيكون وصف القرآن بالمتلو وصفاً حقيقيّاً باعتبار ما هو له، فالمتلو هو هو بدون إشكال الحدوث والقدم، فما قام بالقديم قديم، وما قام بالحادث حادث، وأما وصفه بالأوصاف الأخرى فهي من الأوصاف الجارية على غير من هي له أيضاً. والله تعالى أعلم.

[القول بأن الله تعالى يتكلم بصوت]

(١) قال الزبيدي في الاتحاف (٣/ ١٥٠): (مهمة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: قال البيهقي (في الأسماء والصفات ٢٧٣): الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما جاء في حديث عمر في السقيفة: (كنت زورت في نفسي مقالة) وفي رواية: (كلاما)، قال: فسماه كلاما قبل التكلم به، قال ـ يعني البيهقي -: فإن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان غير ذي مخارج فهو بخلاف ذلك، والباري عز وجل ليس بذي مخارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات، ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن أنيس عن النبي =

....

= صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (يحشر العباد ـ أو قال: الناس ـ عراة غرلا بهما، ثم يناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما سمعه من قَرُبَ أنا الملك الديان)، وقال: (يعني البيهقي): اختلف الحفاظ في الاحتجاج برواية ابن عقيل لسوء حفظه، ولم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم غير حديثه، فإن كان ثابتًا فإنه يرجع إلى غيره كما في حديث ابن مسعود موقوفا ـ وموقوف الصحابي في ما لا مجال للرأي فيه مرفوع حكما-: (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا)، وفي حديث أبي هريرة: (إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان)، ففي هذين الحديثين الصحيحين أن الملائكة يسمعون عند حضور الوحي صوتا فيحتمل أن يكون الصوت للسماء، أو للملك الآتي بالوحي، أو لأجنحة الملائكة كما روينا عن نبينا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (أنه كان يأتيه الوحي أحيانا في مثل صلصلة الجرس)، وكل ذلك مضاف إلى غير الله سبحانه، وأشار البيهقي في موضع آخر: أن الراوي أراد (فينادي نداء) فعبر عنه بالصوت. انتهى كلام البيهقي. يعني يحتمل أن يكون الصوت من تعبير الراوي، وأن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال: (يناديهم نداء سمعه) أو نحو ذلك فعبر الراوي عنه بالصوت، وعلق الحافظ ابن حجر على كلام البيهقي هذا بقوله: وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به، ثم إما التفويض أو التأويل. وبالله التوفيق.

قال الزبيدي بعد نقله لهذا الكلام: ولقد أجاد رحمه الله ـ يعني ابن حجر ـ وأنصف واتبع الحق الذي لا محيد عنه، ويفهم من هذا أن من قال بالصوت نظرا للأحاديث الواردة فيه لا ينسب إلى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره. فتأمل ذلك.

أقول: القول بالصوت هو مذهب الإمام أحمد، قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٨/ ٨٨): قال عبد الله ابن الإمام أحمد في كتاب «الرد على الجهمية» تأليفه: سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بل تكلم ـ جل ثناؤه ـ بصوت، هذه نرويها كما جاءت.



الركن الثالث

العلم بأفعال الله تعالى





(الركن الثالث:
العلم بأفعال الله تعالى؛ ومداره على عشرة أصول.

صفة التكوين

وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة) تلك المسألة (**في صفات الأفعال**[1]) التي يدل عليها نحو قوله تعالى: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] ونحو: الرزاق والمحيي والمميت.

(**والمراد**) بها (**صفات تدل على تأثير**)، وتلك الصفات (**لها أسماء غير اسم القدرة**) تسميتها بها (**باعتبار أسماء آثارها، والكل**) أي: كل تلك الصفات (**يجمعها اسم التكوين**) بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها[2].

---

(١) **قوله: في صفات الأفعال:** هذا بحسب المتن متعلق باختلف بدل من قوله: «فيها». وتقدير الشارح قوله: «تلك المسألة» غير صحيح، لأن تلك المسألة هي صفات الأفعال نفسها، وليست في صفات الأفعال، كما قال المصنف: مسألة اختلف فيها، والمختلف فيها صفات الأفعال. فالمسألة صفات الأفعال، فكان على الشارح ترك هذه الإضافة، أو إضافة ما يصح إضافته بدلها كأن يقول: وذلك أنهم اختلفوا في صفات الأفعال.

(٢) **بيان أن المراد بالتكوين الذي قال الماتريدية بقدمه هو مبدأ الأفعال لا الأفعال:**

قوله: يجمعها اسم التكوين.. إلخ: أقول: في كلام المصنف والشارح أمران لابد أن ننبه عليهما: **الأول:** أن كلامهما سابقا ولاحقا يفيد أنهما اعتبرا هذه الصفات التي اختلف الأشاعرة والماتريدية في قدمها وحدوثها عبارة عن شيء واحد عندهما، وهي الصفات التي تدل على التأثير، وهي الأفعال بالمعنى المصدري من الخلق، والإيجاد، والإحياء، والترزيق مثلا بالمعنى المصدري، مع أنه لا خلاف بين الفريقين في أن صفات الأفعال بهذا المعنى صفات =

(**فإن كان ذلك الأثر مخلوقا فالاسم**) الذي يدل على تلك الصفة (**الخالق، والصفة الخلق، أو**) كان ذلك الأثر (**رزقا فالاسم**) الذي يدل على تلك الصفة (**الرازق**)، أو الرزاق،(**والصفة الترزيق، أو**) كان ذلك الأثر (**حياة فهو**) أي: الاسم الذي يدل على تلك الصفة (**المحيي**)، والصفة الإحياء، (**أو**) كان ذلك

= حادثة، وهذا ما قصده الأشعرية بصفات الأفعال عندما قالوا بحدوثها، وإذا فرضنا صفات الأفعال بهذا المعنى قديمة يلزمه قدم المحدثات. فكيف تقول الحنفية بقدمها؟

وأما الماتريدية القائلون بقدم صفات الأفعال فأرادوا بها أمرا وراء ذلك، وهو مبدأ هذه الأفعال، فقالوا بقدم التكوين بمعنى الوصف القديم القائم بذاته تعالى الذي يكون عن تعلقاته الحادثة حدوث المحدثات، هذا ما عليه جمهور الحنفية، فالقديم عندهم صفة واحدة قديمة لها تعلقات يكون عن تعلقاتها حدوث المحدثات، ويختلف أسماء هذه الصفة الواحدة فيما لا يزال باعتبار تعلقاتها الحادثة فيه، فإن تعلقت بالمخلوق سميت خلقا، وإن تعلقت بالرزق سميت ترزيقا، وإن تعلقت بالموت سميت إماتة.

وذهب بعض علماء ما وراء النهر من الحنفية إلى كثرة صفات الأفعال القديمة، فقالوا بقدم الخلق، والإحياء، والإماتة، والترزيق إلى غير ذلك، وهم حينما قالوا بقدم هذه الصفات الكثيرة لابد أن يقولوا بقدمها بمعنى مبدأ الأفعال على غرار ما قاله الجمهور في صفة التكوين إلا أن متعلقات هذه الصفات خاصةٌ ومتعلقات التكوين عامةٌ، وأما إذا كانوا قالوا بقدم هذه الصفات بالمعنى المصدري للأفعال فواضح الفساد، ولا يقدم على القول به عاقل فضلا عن فاضل، وأصل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية يرجع إلى الخلاف في تفسير القدرة كما سياتي قريبا.

الثاني: قولهما: يجمعها اسم التكوين بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها:

هذا القول من المصنف والشارح مبني على ما اعتبراه في صفات الأفعال عند الحنفية مما بيناه آنفا، مع أن التحقيق أن الماتريدية قائلون بقدم التكوين بمعنى مبدأ هذه الأفعال، وأما الأفعال بالمعنى المصدري فهي حادثة عندهم وأثر عن تعلقات التكوين الحادثة بمتعلقاته، وليست من جزئياته وأفراده التي يصدق التكوين عليها.

ثم إن لفظ «اسم» في قول المصنف: يجمعها اسم التكوين مقْحَمٌ، لأن الذي يجمعها بالمعنى الذي قصده المصنف هو التكوين نفسه وليس اسمه كما أشار إليه الشارح فيما سيأتي بقوله: ورجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين، إلا أن يراد بالاسم المسمى وتكون الإضافة للبيان.

الأثر **(موتا فهو)** أي: الاسم الدال على الصفة **(المميت)**، والصفة الإماتة.

ورجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية، خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلا منها صفة حقيقية أزلية، فإن في هذا تكثيرا للقدماء جدا[١]

(فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ **(أبي منصور)** الماتريدي وهلم إلى عهد المصنف**(أنها)** أي: الصفات الراجعة إلى صفة التكوين **(صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة)** المعقود لها الأصول السابقة،**(وليس في كلام أبي حنيفة و)** أصحابه **(المتقدمين تصريح بذلك**[٢] سوى ما أخذوه**)** يعني المتأخرين

---

(١) **قوله: فإن في هذا تكثيرا للقدماء جدًا:** مسألة تكثر القدماء التي ولع بها متأخرو الأشاعرة والماتريدية مبنية على قولهم بزيادة صفاته تعالى على ذاته بمعنى أن لكل من هذه الصفات وجودا مستقلا عن وجود الذات، فيكون هناك وجودان وجود للذات ووجود للصفات، أو وجودات كثيرة بأن يكون لكل واحدة من الصفات وجود. والتحقيق: أن صفات الله تعالى ليست زائدة على ذاته بهذا المعنى، بل هي من قبيل الذاتيات له تعالى، ولا نقول: إنها ذاتيات لله تعالى لانتفاء الذاتيات والعرضيات بالنسبة إلى الله تعالى، فليس هناك إلا قديم واحد وهو الله تعالى بذاته، وصفاته، ووجود واحد وقدم واحد وبقاء واحد.

ثم اعلم أن بعض الماتريدية من علماء ما وراء النهر ذهب إلي أن كل واحدة من صفات الأفعال صفة حقيقية أزلية؛ وهذا أوفق بظواهر النصوص، لأن النصوص تدل على ثبوت كل واحدة من هذه الصفات لله على حدة، والمحققون منهم يقولون: مرجع الكل إلى التكوين، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويرا إلى غير ذلك فالكل تكوين، وإنما الخصوص بخصوص التعلقات.

نعم صفات الله تعالى زائدة على ذاته بمعنى قيامها بذاته واتصاف ذاته بها، وليست عين ذاته كما يقول الفلاسفة والمعتزلة، وقد قدمنا بيان مرادهم بالعينية، وأنها تؤل إلى نفي الصفات والقول بترتب آثارها على الذات.

(٢) **قوله: وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك:** هذا ناشئ عن قلة التتبع. فقد صرح الإمام بذلك، قال في الفقه الأكبر: «لم يزل ولايزال بصفاته الذاتية والفعلية، أما الذاتية =

(من قوله) يعني قول أبي حنيفة: **(كان تعالى خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل أن يرزق)**، فإن هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق، وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم إلى صفة القدرة.

(وذكروا له) أي: لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة إلى التكوين وزياداتها **(أوجها من الاستدلال)**:

منها ـ وهو عمدتهم في إثبات هذا المدعى ـ: أن الباري تعالى مكوّن الأشياء أي: موجدها ومنشئها إجماعا، وهو أي: كونه تعالى مكوّن الأشياء بدون صفة التكوين التي المكوَّناتُ آثار تحصل عن تعلقاتها بها محال، ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر، كالعالم بلا علم، ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وقد أجيب بأن ذلك[1] أعني استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما تكون

= فالحياة، والقدرة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر، والإرادة؛ وأما الفعلية فالتخليق، والترزيق، والإنشاء، والإبداع، والصنع، وغير ذلك؛ والله تعالى لم يزل خالقا بتخليقه، والتخليق صفته في الأزل؛ وفاعلا بفعله، والفعل صفته في الأزل، فكان الله خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل أن يرزق، وفعله صفته في الأزل، والفاعل هو الله، وفعله غير مخلوق، والمفعول مخلوق»، هذا هو كلام الإمام، وهل بعد هذا التصريح تصريحٌ أقوى منه؟!. وانظر شرح هذا الكلام في «إشارات المرام»[ص **٢١٢ - ٢١٩**].

(١) **قوله: وقد أجيب بأن ذلك إلخ**: هذا الكلام لامعنى له، لأن حاصله: أن وجود الأثر بدون الصفة في الصفات الغير الحقيقية ليس بمحال، ولا معنى له، بل هو كلام متناقض مشتمل على إثبات الصفات الغير الحقيقية في ضمن نفيها. والصواب أن يقول: إن كون الله مكوِّنا بدون التكوين محالا مسلم، لكن هذا لا يستلزم أن يكون التكوين صفة قائمة بذاته تعالى حتى يلزم أن يكون قديما، لأن التكوين عبارة عن التأثير والإيجاد، وهو معنى يعقل من إضافة المؤثِّر إلى المؤثَّر إلى آخر كلامه. فالدليل الذي ذكره الحنفية لإثبات صفة التكوين وقدمها إنما يثبت محل الوفاق، وهو كونه تعالى مكوِّنا واتصافه تعالى بصفة التكوين، ولا يثبت محل =

في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة، ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك[(١)]، بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لايزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة لا إلى صفة زائدة عليهما.

ومنها وجوه أخرى في الاستدلال مقررة مع الأجوبة عنها في المطولات.

(والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على فصولها) أي: تفاصيلها **(سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق)** هو **(القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق)**، كذا وقع في المتن: أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها، والترزيق تعلقها، وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد، وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين، كأن يقال على المنوال الأول: والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وعلى المنوال الثاني: فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق، وهذا هو اللائق بطريق الأشاعرة، لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة، لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات حادثة.

(وما ذكروه[(٢)]) يعني مشايخ الحنفية **(في معناه)** أي: في معنى التكوين

= الخلاف، وهو أن التكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى. وكون التكوين صفة لله تعالى لا يستلزم قيامها بذاته تعالى وقدمها، فإن واجب القدم من صفاته تعالى هي الصفات الحقيقية القائمة بذاته، وأما غيرها من صفات الفعل وصفات الإضافة والصفات الاعتبارية فقد تكون قديمة وقد تكون حادثة، والمحال إنما هو قيام الحوادث بذاته تعالى وكونه محلا للحوادث، وأما اتصافه تعالى بالحوادث بدون أن تحل هي فيه فأمر جائز وواقع.

(١) قوله: ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك: أي: صفة حقيقية، يعني فيمكن وجود الأثر للتأثير والإيجاد بدونهما.

(٢) **[أصل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مسألة التكوين]**

قوله: وما ذكروه في معناه.. إلخ: أقول: لم يقرر المصنف مذهب الحنفية تقريرا جيدا. وذلك أن الحنفية ذهبوا إلى أن القدرة صفة مصححة للفعل، أي مصححة للمتصف بها أن يفعل، =

الذي هو لفظ يجمع صفات الأفعال: «من أنها صفات تدل على تأثير» إلى آخر ما سبق عنهم (**لا ينفي هذا**) الذي قاله الأشاعرة[١]، (و) لا (**يوجب كونها**) أي: كون صفة التكوين على فصولها (**صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة**) بما ذكر من إيجاد المخلوق وإيصال الرزق ونحوهما (و) إلى (**الإرادة المتعلقة**) بذلك، (**ولا يلزم في دليل لهم**) من الأوجه التي استدلوا بها (**ذلك**) الأمر من نفي ما قال الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى.

(**وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر**[٢])، إذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه، (**بل في كلام أبى حنيفة**) نفسه رحمه الله تعالى (**ما يفيد أن**

= وليست صفة مؤثرة في إيجاد الفعل، فاحتاجوا إلى إثبات صفة مؤثرة في الفعل، فأثبتوها وسموها التكوين، فأثبتوا التكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، لكن بمعنى مبدأ الأفعال، لا بمعنى الأفعال، وأما التكوين بمعنى الفعل فهم موافقون للأشاعرة في أنه حادث، وإلا لزم قدم المكون، فما قالوه يوجب كون التكوين صفة أخرى غير صفة القدرة.

وأما الأشاعرة فيرون أن القدرة كما أنها صفة مصححة للقادر أن يفعل كذلك هي مؤثرة في المفعول أو في المكون أيضا، فلم يبق لهم حاجة إلى صفة أخرة مؤثرة، فنفوا التكوين على أنه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى مؤثرة في المكون.

لكن الماتريدية مطالبون بإثبات أن صفة القدرة صفة غير مؤثرة، فإنه خلاف الظاهر، وهو أصل الخلاف بينهم وبين الأشاعرة في هذه المسألة.

(١) **قوله: لا ينفى هذا الذي قاله الأشاعرة**: وذلك لأن تعلق القدرة أيضا صفة تدل على التأثير، فما أثبته الماتريدية من الصفات الدالة على التأثير لا ينفي ما قاله الأشاعرة من أن الصفة الدالة على التأثير هو تعلق القدرة. فللأشاعرة أن يقولوا للماتريدية: هذه الصفات الدالة على التأثير ليست إلا عبارة عن تعلقات القدرة بمتعلقاتها، وليست صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة كما تدعون.

(٢) **قوله: وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين**: هذه النسبة ليست مصرحا بها في كلام المصنف، لكن أشار إليها بقوله آنفا: سوى ما أخذوه.

ذلك[١] على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (**الطحاوي**[٢]، قال) أي: الطحاوي نقلا عنه ما نصه: (**وكما كان**) تعالى (**بصفاته أزليا كذلك لايزال عليها أبديا، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباريء، له معنى الربوبية ولا**) أي: والحال أنه لا (**مربوب**) موجود،(**ومعنى الخالق ولا**) أي: والحال أنه لا (**مخلوق**) موجود، (**وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قدير. انتهى. فقوله: ذلك بأنه على كل شيء قدير، تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقَاقَ اسمه**) أي: الاسم الذي هو الخالق في الأزل (**بسب قيام قدرته**) تعالى (**عليه**) أي: على الخلق،(**فاسم الخالق**[٣] و) الحال أنه(**لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في**

(١) **قوله: أن ذلك**: أي أن ما به التأثير على ما فهمه الأشاعرة من هذه الصفات من أنها عبارة عن تعلقات القدرة.

(٢) **قوله: على ما نقله عنه الطحاوي**: نقل الطحاوي هذا الكلام عن الإمام أبي حنيفة ليس باعتبار خصوص هذا الكلام، بل باعتبار أنه قال في مقدمة رسالته: هذا ذكر عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، وما يعتقدون في أصول الدين، ويدينون به لرب العالمين.

(٣) **قوله: فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل**: قال الإمام المحقق البياضي في «إشارات المرام» ردا على قول المصنف: فقوله: «ذلك بأنه على كل شيء قدير»: تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق بسبب قيام قدرته عليه في الأزل. انتهى. قال: بل هو مع ما بعده من قوله: وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه غير عسير، تعليل وبيان لكونه تعالى موصوفا بصفات الأفعال الدالة على الكمال، وبصفات الذات من كونه موصوفا بالقدم بلا ابتداء، والدوام بلا انتهاء؛ أو كونه حيا لا يموت ولا يتطرقه الفناء، قيوما لا ينام،مريدا كامل الإرادة بحيث لا يكون إلا ما يريد، قادرا كامل القدرة بحيث لا يعجزه شيء من المقدورات، فإنه على كل شيء قدير، مفتقر إليه كل شيء في التكوين والإبقاء، وقديم مستغن عن الحاجة كمال الاستغناء، فلفظة «ذلك» إشارة إلى كل ذلك كما صرح به في شرحه القاضي أبو حفص الغزنوي، والإمام أبو شجاع الناصري انتهى، يعني فإذا عاد اسم =

الأزل، وهذا) هو **(ما يقوله الأشاعرة)** لا خلافه **(والله الموفق)**.

واعلم أن إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل إطلاق ما بالقوّة على ما بالفعل[١]، وكذا الرازق ونحوه، وأما في قول أبي حنيفة: «كان خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل أن يرزق» فمن قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه[٢] كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه، وقد وقع في «البحر» للزركشي: أن إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة، وإن قلنا: صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة؛ وفيه بحث، لأن قوله: وإن قلنا...إلخ ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال، إنما يلائم كلامه طريق الماتريدية القائلين بقدمها.[٣]

فإن قيل: لو كان مجازًا لصح نفيه، وقولنا: ليس خالقا في الأزل أمر مستهجن لا يقال مثله؟ قلنا: استهجانه والكف عن إطلاقه ليس من جهة اللغة، بل من جهة الشرع أدبا، وكلامنا في الإطلاق[٤] لغة، ولا يخفي أنه لا يقال: إنه تعالى أوجد المخلوق في الأزل حقيقة[٥]، لأنه يؤدّي إلى قدم المخلوق. وهو باطل.

= الإشارة إلى كل ما تقدم سقط ما استنبطه المصنف من كلامه، فإن استنباطه مبني على إرجاعه لاستحقاقه اسم الخالق إلخ. وبقي ظاهر كلامه على حاله، وهو مذهب الماتريدية، على أن كلام الإمام في «الفقه الأكبر» صريح فيما هو مذهب الماتريدية؛ وقد نقلناه قريبا.

(١) **قوله: من قبيل إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل**: الصواب على ما يظهر: « ما بالفعل على ما بالقوة «، وأما إطلاق الخالق قبل الخلق على من سيخلق فمجاز بالأول.

(٢) **قوله: فمن قبيل إطلاق المشتق.. إلخ**: وهو مجاز كما سيأتي في قوله: وفيه بحث.

(٣) **قوله: وفيه بحث.. إلخ**: فقوله: وإن قلنا..إلخ غير مسلم. وذلك لأنه إن كانت الصفة حادثة يكون اتصاف الله تعالى بها حادثا، وإن كانت قديمة كان اتصاف الله تعالى بها قديما.

(٤) **قوله: وكلامنا في الاطلاق لغةً**: سواء كان الإطلاق على سبيل الإثبات على سبيل المجاز أم على سبيل النفي حقيقة.

(٥) **قوله: ولا يخفى أنه لا يقال.. إلخ**: أي: لو كان قول الزركشي صحيحا لكان إطلاق الخالق =

الأصل الأول:
العلم بأنه تعالى لا خالق سواه

(**الأصل الأول: العلم بأنه تعالى لا خالق سواه**[١]) فهو سبحانه الخالق (**لكل**

= عليه في الأزل حقيقة أيضا صحيحا، وليس فليس. فيلزمه أنه يصح أن يقال: إنه تعالى ليس بخالق في الأزل بحسب اللغة.

(١) **القول بالتأثير بالطبع أو العلة، والقول بالتأثير بالقوة المودعة**

مما يناسب إيراده هنا مسألة التأثير بالطبع والعلة والقوة المودعة، فنقول:

ذهب الأشاعرة إلى أن قدرة الله تعالى هي المؤثرة في كل الموجودات، وأنه لا تأثير لغير قدرة الله تعالى في شيء من الأشياء، وذهبت الفلاسفة إلى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها إما بالطبع أو بالعلة أو بالقوة المودعة، وننقل في هذا الموضوع كلام العلامة الشيخ أحمد الدردير مع إيضاح له وشرح لبعض مواد كلامه:

قال أبو البركات أحمد الدردير في منظومته المسماة خريدة التوحيد:

... ... فالتأثير ليس إلا — للواحد القهار جل وعلا

ومن يقل بالطبع أو بالعلة — فذاك كفر عند أهل الملة

ومن يقل بالقوة المودَعةِ — فذاك بِدعِيٌّ فلا تلتفتِ

وقال شارحا لهذا الكلام: «ومن يقل» من أهل الضلال كالفلاسفة «بالطبع» أي بتأثير الطبع أي الطبيعة بأن يقول: إن الأشياء المذكورة تؤثر بطبعها «أو» يقل «بالعلة» أي بتأثيرها بأن يقول: إن بعض الأشياء علة أي سبب في وجود شيء من غير أن يكون لله فيه اختيار فذاك كفر. والفرق بين تأثير الطبع وتأثير العلة ـ وإن اشتركا في عدم الاختيار ـ أن التأثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع: كالإحراق بالنسبة للنار، فإنه يتوقف على شرط مماسة النار للشيء المحرَق وانتفاء مانع البلل مثلا؛ وأما التأثير بالعلة فلا يتوقف على ذلك، بل كلما وجدت العلة وجد المعلول: كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع، ولذا كان يلزم اقتران العلة بمعلولها، ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها أي لتخلف الشرط أو وجود المانع. =

حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه: (كحركة كل شعرة) وإن دقت(وكل)

= ثم قال: والحاصل: أن الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة: فاعل بالطبع، وفاعل بالعلة، وفاعل بالاختيار، وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وكلها قال بها الفلاسفة. انتهى. حيث اتفقوا على العلية بالنسبة إلى الله تعالى في خلق أنفسهم، وقال بعضهم في الأسباب العادية بالطبع وبعضهم بالعلية، واتفقوا على القول بالاختيار بالنسبة للحيوان في أفعاله الاختيارية.

ثم قال: بل يجب التمسك بقول أهل السنة من أنْ لا تأثير لما سوى الله تعالى أصلا لا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة أودعت فيها، وإنما التأثير لله تعالى وحده بمحض اختياره.

ثم قال: فإن قلت: إن بعض أهل السنة قال بالتأثير بواسطة القوة، ورجحه الإمام الغزالي، والإمام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القائل به بدعيا وفي كفره قولان؟!!

قلت: معنى القول بالتأثير بالقوة عند بعض أئمتنا أن الله تعالى هو المؤثر والفاعل بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في تلك الأشياء، فالتأثير عنده لله وحده،وإن كان بواسطة تلك القوة؛ وأما القدرية فينسبون التأثير لتلك الأشياء بواسطة القوة؛ ففرق بين الاعتقادين، ومع ذلك فالراجح الأول، وهو أن التأثير لله وحده عندها لا بها، وإن جرت العادة بأنه لا يحصل التأثير إلا عندها. (ص٦٤ – ٧١)

أقول: مراد الغزالي والسبكي أن الله تعالى قد أودع في هذه الأشياء هذه القوى والخصائص وجعلها سببا عاديا لتأثير قدرته في ما هو مسبَّب عن هذه الأشياء بحسب الظاهر، كما أن الله تعالى جعل تعلُّق قدرة العبد بفعله الاختياري سببا عاديا لتعلق قدرته تعالى به ولخلقه تعالى له، فالتأثير ليس إلا لقدرته تعالى. وهذا القول منهما قول بالقوة المودعة، ونفي لتأثيرها، وهو الذي تدل عليه النصوص الشرعية مثل قوله تعالى: (لنخرج به حبا ونباتا) «النبأ/ ١٥» حيث نسب الله تعالى الإخراج إلى نفسه بواسطة السبب.

والقول بنفي القوة المودعة رأساً مكابرةٌ لما هو ثابت بالحس والتجارب من أن لكل شيء خاصية وقوة أودعها الله تعالى فيه، لكن الشرع قد ورد بأن الله تعالى خالق كل شيء، وبأن وصف الخلق خاص بالله تعالى، فيجب اعتقاد أن الله تعالى هو الخالق لهذه القوة ولما يترتب عليها من الآثار. واعتقاد أن هذه القوة هي القوة المؤثرة فيما يترتب عليها من الآثار بدعة وضلال، كاعتقاد أن قدرة العبد هي المؤثرة في أفعاله الاختيارية كما ذهب إليه المعتزلة.

ثم إنه على تقرير الشيخ الدردير لمذهب جمهور الأشاعرة ومذهب البعض الآخر منهم في هذه المسألة لا يتحقق الخلاف بين المذهبين إلا في التعبير، فإن كل واحد من المذهبين على تقريره قد أثبت القوة المودعة ونفى تأثيرها، لكن أحدهما عبر بأن التأثير لله تعالى عند القوة المودعة لا بها، والآخر عبر بأن التأثير لله تعالى بواسطة القوة المودعة لا لها، وإنما يتحقق الفرق بين المذهبين إذا كان أحدهما نفى وجود القوة المودعة وكان الآخر أثبتها بدون تأثير لها.

أي: ككل **(قدرة)** لكل حيوان عاقل أو غيره، **(و)** كل **(فعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض)** أي: وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب بالبدن، **(أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم[1])**، وأتى بضمير العاقل في قوله: لهم تغليبا

(١) **[القدرية إذا سلموا العلم والداعيَ الموجِبَ خُصِموا]**

قوله: العلم بأنه لا خالق سواه... إلى قوله: أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم: هذا الأصل معقود لبيان مذهب أهل السنة والرد على المعتزلة في قضية أفعال العباد الاختيارية، حيث ذهب أهل السنة إلى أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى ومكسوبة للعبد كما سيأتي بيانه، والكسب عندهم عبارة عن مقارنة القدرة المخلوقة فيه لفعله الاختياري، وقالت المعتزلة إن العبد هو الخالق لأفعاله الاختيارية، وهو مستقل بإيجادها.

والدلائل من الشرع واردة على ما ذهب إليه الاشاعرة من أنه لا تاثير لقدرة العبد في شيء من الاشياء، وأن المؤثر في كل شيء هو قدرة الله تعالى،مثل قوله تعالى: «والله خلقكم وما تعملون»، وقوله تعالى: «الله خالق كل شيء»، وقوله تعالى: «هل من خالق غير الله»، وقوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر».

ومما يردّ على المعتزلة تسليمهم بشمول علم الله تعالى لكل ما هو واقع، وقولُهم بالداعي الموجب، وبأنه من الله تعالى دون العبد. ومن أجل ذلك قال الإمام الشافعي: «القدرية إذا سلموا العلم خصموا» كذا في شرح جمع الجوامع للعراقي «يعني أنهم خصموا في مسألة خلق الأفعال»، وقال بعض أذكياء المعتزلة: الداعي الموجِب، ودليل العلم الأزلي هما العّدُوَّانِ للاعتزال، كذا في شرح المقاصد.

وذلك لأن المعتزلي إذا سلم علم الله الأزلي المحيط بكل الموجودات، ومنها أفعال العباد الاختيارية، ثم سلم عدم تغير هذا العلم، اضْطُر إلى القول بعدم استقلال العبد بفعله، لأنه لو كان مستقلاًّ لزم أن يجوز أن يقع منه خلاف ما علم الله وقوعه منه، فلزم تغير العلم وانقلابه إلى جهل، وإذا لم يسلم ذلك كفر.

ثم إن المعتزلي يقول: إن الداعية إلى الفعل الموجودة في العبد التي يترتب عليها الفعل ليست من العبد، بل هي مخلوقة لله تعالى فيه، ويقول مع ذلك: إن فعل العبد مترتب على داعيته يقع موافقا لها على سبيل الوجوب، فالقول مع هذا بأن العبد مستقل بفعله مختار فيه تناقضٌ. أفاده البياضي في إشارات المرام (٣٠٠ - ٣٠١) ثم قال (٣٠٤ - ٣٠٧): =

(وأصله) أي: دليله يعني دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث نقلي وعقلي، فالدليل **(من النقل قوله تعالى:** ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[1] [الرعد: ١٦] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] حكاية عن قول إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ **لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم، ثم يعبدونها.**

= قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى: يقال له أي للقدري: هل عَلِم اللهُ في سابق علمه أن تكون هذه الأشياء من طاعات العباد ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر أفعالهم أن تكون على ما هي عليه أم لا؟ فإن قال: لا فقد كفر، وإن قال: نعم قيل له: أراد الله أن تكون كما علم، أو أراد أن تكون بخلاف ما علم؟ فإن قال: أراد أن تكون كما علم فقد أقر أنه أراد من المؤمن الإيمان ومن الكافر الكفر، وإن قال: أراد أن تكون بخلاف ما علم فقد جعل ربه متمنياً متحسراً، لأن من أراد أن لا يكون فكان، أو أراد أن يكون فلم يكن فهو متمن متحسر، ومن وصف ربه متمنياً متحسراً فهو كافر.

[بيان أن الشيء بمعنى ما يصح أن يخبر عنه، وبيان معنى قول المتكلمين من أهل السنة: إن الشيء عندنا هو الموجود]

(١) **قوله: الله خالق كل شيء**: عرف سيبويه الشيء بـ:«ما يصح أن يخبر عنه»، وتبعه على ذلك معظم أصحاب المعاجم اللغوية، وهو بهذا المعنى شامل حتى للمعدومات، لكنه قد يختص بحسب المقام والقرائن ببعض ما يشمله هذا المفهوم كما في هذه الآية، فإن المراد بالشيء فيها ما تعلق به الخلقُ. وأما قول المتكلمين من أهل السنة: إن الشيء عندنا هو الموجود، وأن المعدوم عندنا ليس بشيء، فليس مرادهم به بيان ما وضع له لفظ الشيء بحسب اللغة، فإن مفهومه اللغوي يتناول حتى المعدومات، بل مرادهم بكون المعدوم عندهم ليس بشيء أنه ليس له ولو ممكنا ثبوتٌ وتقررٌ في الخارج منفكا عن صفة الوجود، بخلافه عند المعتزلة، وهذا الخلاف مبني على القول بأن الماهيات غير ثابتة عند أهل السنة، والقول بأنها ثابتة عند المعتزلة، وانظر تفصيل المسألة في تعليقاتنا على شرح الباجوري لجوهرة التوحيد، عند قول الناظم:

وعندنـا الشـيء هـو الموجـودُ وثابـت فـي الخـارج الموجـودُ

[الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ لمذهب أهل السنة سواء كانت ما مصدرية أو موصولة]

ولا يمتنع إنكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية) كما ذهب إليه سيبويه أي: موصولا حرفيا لا يحتاج إلى عائد، فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا، والمعنى على المصدرية: والله خلقكم وخلق عملكم؛ ولا منافاة في ذلك للإنكار كما يزعمه المعتزلة، فإن قول المصنف: ولا يمتنع إنكاره إلخ إشارة إلى سؤال من طرف المعتزلة أورده صاحب الكشاف وغيره منهم، وإلى جوابه

محصل السؤال: أن معنى الآية إنكار السيد إبراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم، والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت، والمصدرية تنافي هذا الإنكار، إذ لا طباق بين إنكار عبادة ما ينحتون، وبين خلق عملهم،

وحاصل الجواب: المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية، إذ المعنى عليها تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما، والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت صنما[1]، فقد ظهر الطباق، **(وحينئذ)** أي حين إذ جعلت مصدرية **(الاستدلال بها)** أي: الآية **(ظاهر)** للتصريح بأن العمل وهو الفعل مخلوق.

---

(١) **قوله: والحال أن الله تعالى خلقكم.. إلخ**: فيكون أقوى في الإنكار من الوجه الأول، فإن المعنى حينئذ الإنكار عليهم بعبادتهم ما هو أثر عملهم المخلوق لله، وهو أقوى في الإنكار من إنكار عبادتهم ما هو مخلوق لله تعالى.

(**أو هو**) أي: لفظ ما (**موصول اسمي**[١]) يحتاج إلى عائد ويكون التقدير: وخلق الذي تعملونه، فحذف العائد المنصوب بالفعل؛ والموصول الاسمي من أدوات العموم (**فيشمل**) في الآية (**نفس الأحجار**) المنحوتةِ (**والأفعالَ**) طاعاتٍ كانت أو معاصيَ، (**وأعني**) بالفعل هنا (**الحاصل بالمصدر**)، لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، لما سيأتي من أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، فلا يتعلق به الخلق[٢]، بل نريد الحاصل بالمصدر، وهو متعلق الإيجاد والإيقاع أي: ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا، والفعل بهذا المعنى هو مُتَعلَّقُ التكليف[٣]: كالصوم، والأكل،

(١) **قوله: أو هو موصول اسمي**: إما عطف على الكلام السابق بحسب المعنى، أو هو عطف علي مقدر دل عليه الكلام المتقدم، أي: فما موصول حرفي، أو هو موصول إسمي.

(٢) **قوله: فلا يتعلق به الخلق**: أقول: إن الله تعالى خالق كل شيء، ومن المقرر أن كلًّا هو العام الذي لم يخص منه البعض، وأن الشيء في اللغة: «ما يصح أن يعلم ويخبر عنه» كما قاله سيبويه وأقرته المعاجم اللغوية، والإيجاد مما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فهو إذًا شيء ومخلوق لله تعالى، وأما القول بأن الشيء لغةً هو الموجود الخارجي، وأن الإيجاد لا يتعلق إلا بالأمر الخارجي فغير صحيح. والله تعالى أعلم. قال الأنبابي في تعليقاته على مختصر المعاني (**٣/ ٣٩٨**): المعنى المصدري أمر اعتباري لا يتعلق به الخلق، واستظهر بعض مشايخنا أن الأمور الاعتبارية من متعلقات القدرة، فعلى جعلها مخلوقة يكون الخلق بمعنى الإثبات لا الإيجاد.

[متعلَّق التكليف مِن المكلَّف هو المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر]

(٣) **قوله: والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف**: أقول: متعلق التكليف لابد أن يكون اختياريا داخلا تحت اختيار المكلَّف، والذي هو اختياري هو الإيجاد والإيقاع بالمعنى المصدري، وأما الحاصل بالمصدر فهو أثر للمعنى المصدري وغير اختياري. نعم التكليف يتعلق بالمعنى المصدري، لكن المقصود من التكليف به وجود الحاصل بالمصدر. والتكليف عبارة عن طلب إيجاده، فالمكلف به هو إيجاد الحاصل بالمصدر لا نفس الحاصل بالمصدر. وسيأتي قريبا عن الشارح ما هو صريح في أن مناط التكليف هو المعنى المصدري حيث قال هناك: وبهذا ظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصد الفعل، وتعليق قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما، وتعليق القدرة أمر اعتباري كما لا يخفى.

والشرب، والصلاة، إذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر، **(وأهل العربية يقولون للمصدر: المفعول المطلق**[١]؛ لأنه هو المفعول بالحقيقة، لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله، وهو بناء على إرادة[٢] الحاصل بالمصدر، لأن الأمر الاعتباري)[٣] وهو الفعل بمعنى الإيجاد والإيقاع **(لا وجود له، فلا يتعلق به الخلق؛ فوجب إجراؤها)** أي: الآية **(على عمومها)** للأحجار المنحوتة والأفعال. والله ولي التوفيق. هذا تقرير كلام المصنف.

والتحقيق: أن عملهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم[٤]، ومعنى الموصول وصلته كذلك، فمآل المعنى فيهما واحد، لأن التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي[٥] تعملونه، أو الشيء الذي تعلمونه.

---

(١) **قوله: وأهل العربية يقولون للمصدر**: أراد به المصدر المنتصب بعامل من لفظه أو معناه، وأراد بقوله: لأنه هو المفعول بالحقيقة، معناه، وقوله: وهو أي قولهم للمصدر المفعول المطلق وتسميتهم إياه بهذا الاسم مبني على أن المراد من المصدر الذي وقع مفعولا مطلقا الحاصلُ بالمصدر لا المعنى المصدري الذي هو أمر اعتباري.

(٢) **قوله: وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر**: يعني أن كون المراد من المصدر ذلك دليل لكون المراد من الأفعال المخلوقة لله الحاصل بالمصدر.

(٣) **قوله: لأن الأمر الاعتباري إلخ**: أي: لماذا لم نعن بالأفعال المعنى المصدري الذي هو أمر اعتباري وهو الإيجاد والإيقاع لأنه لا وجود له إلخ.

(٤) **قوله: والتحقيق أن عملهم إلخ**: هذا على تقدير أن تكون ما مصدرية مؤولة مع ما بعدها بالمصدر؛ يعني أنه يتعين حينئذ أن يحمل المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر الذي هو أمر قارٌّ موجود في الخارج كالحركات في الضرب، وذلك لأنه هو الذي يتعلق به الخلق؛ وهذا هو عين معنى الموصول وصلته، ولا يجوز أن يحمل المصدر على الأمر الاعتباري لأنه لا يتعلق به الخلق، فمآل المعنى على المصدرية والموصولية واحد وهو خلق العمل بالمعنى الحاصل بالمصدر.

(٥) **قوله: وخلق العمل الذي إلخ**: أي: إن «ما» على تقدير أن يكون موصولة إما عبارة عن العمل أو عبارة عن الشيء مرادا منه العمل، لتقيده بـ«تعملون».

ودعوى عموم الآية للأعيان ممنوعة، لأن الأعيان ليست معمولة للعباد بمعنى إيجادهم ذواتها، وإنما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الأعمال، وإطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز، والمعنى الحقيقي: هو أنه حوله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم[١] فلا يتأتى شمول ما للأعيان بناء على أنها موصول اسمي إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه[٢].

[الاستدلال لمذهب أهل السنة من المعقول]

(و) الدليل (**من العقل**) على أنه سبحانه الخالق لكل حادث: (**أن قدرته تعالى صالحة للكل**) أي: لخلق كل حادث (**لا قصور لها عن شيء منه**) لأن المقتضي للقادرية هو الذات[٣]، لوجوب استناد صفاته تعالى إلى ذاته[٤]،

---

(١) **قوله: والمعنى الحقيقي.. إلخ**: يعني أن عمل هنا بمعنى حول وصير مجازا، والصنم مجاز عن صورته؛ وذلك لأن الشيء لا يكون صنما إلا بعد أن يعبد من دون الله تعالى، وهذا لم يعبد بعد، أي: حينما تحول إلى هذه الصورة، بل هيئ لأن يعبد، ودخل في صورة ما يعبد. ويحتمل أن يكون الصنم في قولهم: عملت الحجر صنما مجازا بالأوْل.

(٢) **قوله: إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه**: وذلك بأن يراد بما تعملون العمل الذي تعملونه وهو الحاصل بالمصدر، والشيء الذي تعملونه أي: تحولونه بعملكم إلى الصنم وهي الحجارة؛ واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مما وقع الخلاف في جوازه كما أشار إليه الشارح بقوله: على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه. والله تعالى أعلم.

(٣) **قوله: لأن المقتضي للقادرية هو الذات...إلخ**: المقصود من هذا الكلام إثبات وجود المصحح في الفاعل وهو القادرية، وانتفاء المانع في القابل وهو الوجوب والامتناع الذاتيان.

[معنى قول المتكلمين من أهل السنة أن وجود الله تعالى مقتضى ذاته، وأن صفاته مقتضى ذاته، وأن صفاته لا هو ولا غيره]

(٤) **قوله: لوجوب استناد صفاته تعالى إلى ذاته**: لعل الشارح يقصد أن صفاته تعالى مقتضى ذاته كما أن وجوده مقتضى ذاته، فهي في مرتبة وجوده تعالى، ولم يقصد أنها أثر لذاته كما يقوله بعض المتأخرين من الأشاعرة، لما يرد على هذا الرأي الفاسد من أن الله تعالى موجب =

والمصحح للمقدورية هو الإمكان، لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها[1]، وإلا لزم التحكم، **(فوجب**

= بالذات بالنسبة إلى صفاته، ومن كون صفاته تعالى عوارض لذاته إلى غير ذلك من المفاسد.
قال السيالكوتي في حواشيه على شرح الدواني للعقائد العضدية (٨١): نقل عن بعض المحققين في شرح التجريد وشرح المقاصد أن صفات الواجب لا تكون آثارا له، وإنما يمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية، وتحقيقه أنه كما أن لوازم الماهية الممكنة في مرتبة جعل الماهية وليست متأخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست متأخرة عنها حتى يقال: إنها آثار له، والماهية مفيدة لها.
ومعنى قولنا: ذاته تقتضي وجوده أو أنها علة لوجوده أن ذاته بحيث لا يجوز أن تتصف باللاوجود، لا أن هناك اقتضاء أو تأثيرا أو إفادة.
ومعنى ما في شرح العقائد النسفية نقلا عن الإمام حميد الدين: أن الواجب لذاته هو الله وصفاته، أن ذاته ملتبسة بصفاته، وأن القديم لا يطلق على الصفات مطلقا، لئلّا يذهب الوهم إلى كونها واجبة بالذات، ولأن القديم يساوي الواجب عندهم، بل يقال: أنها قديمة بذاته تعالى كما يقال: إنها واجبة بذاته تعالى، وعلى ما قلنا لا حاجة إلى ما قيل: إنه تعالى في صفاته موجب، وإلى تخصيص قولهم: كلُّ ممكنٍ حادثٌ صادرٌ بالاختيار.
وهذا محمل حسن لقول الأشعري: إن صفاته لا هو ولا غيره، وحمله الغير على ما ينفك عنه في الوجود، يعني أنها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة، بل هي في مرتبة الذات فوجودها ليس متأخرا عنه.

(١) **قوله: فإذا ثبت قدرته على بعضها.. إلخ**: أتى الشارح بهذا الكلام لتحقيق المقام، لا لأن الدليل المتقدم يثبت قدرته تعالى على بعضها، فالدليل يثبت قدرته تعالى على كل ممكن، لكنه من أجل أنه قد اختلف في بعض الممكنات، وهي أفعال الإنسان الاختيارية هل هي مخلوقة لله تعالى أو هي أثر قدرة العبد؟ أراد الشارح أن ينص أولا على أنها داخلة في جملة المقدورات بإدخالها تحت قوله: ثبتت قدرته على كلها، ثم يفرع عليه قوله: فوجب إضافتها أي إضافة الحوادث كلها إليه سبحانه، حتى يكون هذا التفريع الذي هو المقصود في هذا المقام أظهر.
وكان الأولى للشارح أن يقول بدل هذا الكلام: فثبت قدرته على كلها، وذلك لأن هذا الكلام يوهم أن الكلام المتقدم يثبت قدرته تعالى على بعض الممكنات

إضافتها)أي: إضافة الحوادث كلها **(إليه)** سبحانه **(بالخلق)** أي: إضافة خلقها إليه، لما مر أنه لا خالق سواه[١]،

وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء[٢]، وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلا، ولا تخصيص قطعا، فلا يتصور

(١) **قوله: لما مر من أنه لا خالق سواه:** هذا هو تتمة الدليل، وقد أشار إليه المصنف بقوله: بالخلق، فالدليل مركب من مقدمتين: الأولى: أن قدرته تعالى صالحة للكل، وهو ما يثبته الدليل المتقدم، والثانية: أنه تعالى لا خالق سواه، فينتج أنه تعالى خالق للكل، وهذا هو المقصود إثباته، وكل من المقدمتين غير مسلم عند الخصم. أما المقدمة الأولى فلما سيذكره الشارح من قوله: وهذا الاستدلال مبني.. إلخ، وأما المقدمة الثانية، فلأن المعتزلة والفلاسفة يقولون: الإنسان خالق لفعل نفسه الاختياري، وكذلك سائر الحيوانات، فقول المصنف: ويؤنسه في أفعال غير العقلاء الخ... تأييد لهذه المقدمة الثانية، ومرتبط بقول المصنف: فوجوب إضافتها إليه بالخلق، ببيان استبعاد أن تكون هذه الحيوانات الغير العاقلة خالقة لهذه الأفعال العجيبة الصادرة عنها مما يعجز عنه أكثر العقلاء، إذ لا فرق عند المعتزلة بين الإنسان وباقي الحيوانات في القول بأنها خالقة لأفعالها الاختيارية، فإذا ثبت انتفاء هذا عن غير الإنسان انتفى عن الإنسان أيضا؛ ولا علاقة لقول المصنف هذا بالمقدمة الأولى كما لا يخفى، فلا وجه لجعل الشارح إياه متعلقا بها، حيث ربط كلام المصنف بقوله: ولما كان هذا الاستدلال إلخ. مع أن الاستدلال مرتبط بالمقدمة الأولى، ولا علاقة له بالمقدمة الثانية، وذلك أنَّ ما ذكره الشارح من قوله: وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب إليه أهل الحق.. إلخ، يرد على المقدمة الأولى، لكن هذا أمر آخر لا علاقة لكلام المصنف به، وفائدة المقدمة الأولى بيان أنه لا مانع من العقل يمنع من حمل النصوص الصريحة في أن الله خالق كل شيء على ظواهرها، فوجب حملها عليها.

[بيان أن المعدوم هل هو شيء أي متحقق في الخارج أم ليس بشيء]

(٢) **قوله: من أن المعدوم ليس بشيء:** أي ليس بمتحقق في الخارج ولا ثابت فيه كما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة من أن الماهيات غير مجعولة، وأنها شيء، أي إن الماهيات قبل وجودها في الخارج كان لها تحقق وثبوت في الخارج لا يصل إلى حد الوجود، وهي متميز بعضها عن بعض فيه، فالله تعالى قد أوجدها في الخارج، وأما ثبوتها وتحققها فيه فهو قديم، وبناء على ذلك قالوا: لم يجعل الله المشمش مشمشا، يعنون أن ماهية المشمش ثابتة في الخارج في =

اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، خلافا للمعتزلة[١]، ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة، خلافا للحكماء[٢]، وإلا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم، إذا المعتزلي يقول: جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة[٣]؛ والحكيم يقول: جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر؛ وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف، لابتناء دليله[٤] على أمر

= القدم، ولم تتعلق بها قدرة الله تعالى، وإنما تعلقت قدرته تعالى بإيجادها في الخارج ضمن إيجاد أفرادها فيه، وليس مراد الشارح بقوله: إن المعدوم ليس بشيء، أنه لا يطلق عليه لفظ الشيء، فإن إطلاق لفظ الشيء على المعدوم وعدم إطلاقه عليه بحث لغوي، والمسألة مسألة عقلية، ويدل على ما قلناه قول الشارح: وإنما هو نفي محض...الخ، ثم إن التحقيق أن الشيء بمعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، صرح بهذا سيبويه وتبعه عليه أهل المعاجم اللغوية، وهو يشمل الموجود والمعدوم.

(١) **قوله: خلافا للمعتزلة**: فإنهم قالوا: الماهيات غير مجعولة أي إنها أعيان ثابتة متمايزة بالخصوصيات والصفات في القدم، والخلق إنما تعلق بإيجاد أفرادها في الخارج، فقالوا: لم يجعل الله المشمش مشمشا، وإنما أوجد المشمش في الخارج.

(٢) **قوله: خلافا للحكماء**: فإنهم قالوا بقدم المادة، وأنها قد تستعد لتكون هذا الشيء دون ذلك الشيء، فلا تكون قدرته تعالى صالحة إلا لما استعدت له المادة من الصور دون ما عداها، فالمعدوم له مادة عندهم، وإنما يدخل الوجود باكتسائه الصورة، وقدرته تعالى إنما هي صالحة لإكسائه الصورة التي استعدت لها مادته دون غيرها من الصور، فلا تكون قدرته تعالى صالحة لكل الممكنات. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

(٣) **قوله: إذ المعتزلي يقول... إلى قوله**: مانعا عن تعلق القدرة: أي مانعا من تعلق القدرة بذلك المعدوم على خلاف خصوصيته أي لا يستطيع أن يجعل المشمش تفاحا أي يجعل التفاح فردا من أفراد ماهية المشمش وبالعكس.

(٤) **قوله: لابتناء دليله**: أي الدليل المشتمل عليه هذا الاستدلال لأنه هو الإتيان بالدليل، فالمراد بالدليل هو هذا المتضمَن للاستدلال، وكان الظاهر أن يقول: لابتنائه.

مختلف فيه[١] يمنعه الخصم، أشار المصنف إلى ذلك بقوله:

(ويؤنسه) أي: يؤنس هذا الدليل العقلي **(في أفعال غير العقلاء)** أي: يقويه ويقربه بالنسبة إليها **(استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء)** من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة إلى أن لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التي تركب منها؛ وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلاء بين أضلاع بيوته ولا خلل فيها، ثم إلقاء العسل به أولا فأولا، إلى أن تمتلأ البيوت، ثم يختم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطف، **(فكان ذلك)** الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الإتقان وحسن الترتيب واقعا **(منه سبحانه وصادرا عنه)** دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها[٢].

(١) **قوله: على أمر مختلف فيه**: وهو قوله: إن قدرته صالحة للكل إلخ.

(٢) **قوله: ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنه**: يعني: وإن الخلق يقتضي العلم بتفاصيل المخلوق، ولا علم لهذه الحيوانات بتفاصيل ما تفعله من الصنع العجيب، فما تفعله ليس مخلوقا لها، وهذا يستلزم أن أفعالها الباقية أيضا ليست مخلوقة لها.

[من دلائل المعقول على أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله عدم علم العباد بتفاصيلها]

أقول: قال أهل السنة: إن العبد كاسب لأفعاله وليس بخالق لها مؤثراً في إيجادها، واستدلوا على ذلك من المعقول بما أشار إليه الشارح وهو إن الخلق يقتضي العلم التفصيلي بالمخلوق دون الكسب، والإنسان ليس بعالم بتفاصيل أفعاله، وبيان ذلك أن الخلق إفاضة الوجود، فهو موقوف على العلم التفصيلي، لأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن، وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى، فوقوع ذلك المعين لأجل القصد إليه بخصوصه، والقصد إليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك، لأن القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما تشهد به البديهة، والخلق إعطاء الوجود لأمر جزئي، فما لم يتصور بوجه جزئي لا تتعلق الإرادة به، بخلاف الكسب فإنه عبارة عن صرف الإرادة والقدرة نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في إيجاده، فيكفيه العلم الإجمالي. وانظر حاشية السيالكوتي على الخيالي ص(٢٤٥).

[الأصل الثاني في الكسب]

ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وكان مذهب أهل الحق أنها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم: أنها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بإيجادها، أورد متمسكهم سؤالا، وجعل الأصل الثاني في كلام حجة الإسلام جوابا عنه، فقال:

(فإن قيل: لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال، ولذا) أي: ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة به **(ندرك)** نحن معشر العباد العقلاء **(تفرقة ضرورية)** بطريق الوجدان **(بين الحركة المقدورة)** لنا، وهي الاختيارية، **(و)** بين **(الرعدة الضرورية)** أي: التي تصدر دون اختيار منا؛ وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسَبَّب[1]، ولو قيل: بأَنَّ إدراكَنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى[2]، لكان استدلالا بالمسبب على السبب، وهو هنا أقعد، لأن المقام مقام إثبات قدرة للعبد بدليلها[3]، وهو إدراكنا التفرقة

---

(١) **قوله: وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب**: وهو الاستدلال بالخلق على الإدراك للتفرقة المذكورة، فلولا خلق الله تعالى قدرة العبد على الأفعال، لما وجدت القدرة، ولما وجدت الأفعال الاختيارية، ولما وجدت التفرقة بينها وبين الأفعال الاضطرارية.

(٢) **قوله: ولو قيل.. إلخ**: أقول: لا حاجة إلى هذا القدر؛ بل لو كان غير قوله: ولذا ندرك، إلى أن يقول: لأنا ندرك، لكفى.

(٣) **[مقالة تاج الدين السبكي في بيان الكسب على طريقة الأشاعرة]**

للإمام أبي نصر عبد الوهاب تاج الدين السبكي في بيان الكسب على طريقة الإمام الأشعري كلام قيم متين في كتابه «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» ١/ ٤٦٢ فأردنا أن نورده هنا لنفاسته. قال رحمه الله تعالى: =

= ولي هنا طريقة أراها الصواب، فأقتصِرُ على ذكرها قائلاً: ثبت لنا قاعدتان:
إحداهما: أن العبد غير خالق لأفعال نفسه.
والثانية: أن الله لا يعاقب إلا على ما فعله العبد، والثواب والعقاب واقعان على الجوارح، فلزمت الواسطة بين القدر والجبر، وساعدنا عليها شاهد في الخارج، وهو التفرقة الضرورية بين حركة المرتعش والمريد، فأثبتنا هذه الواسطة، وسميناها بالكسب لقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وغير ذلك من الآي والأخبار، فإن سئلنا عن التعبير عن هذا الكسب بتعريف جامع مانع؟ قلنا: لا سبيل لنا إلى ذلك، والسلام، فرب ثابت لا تحيط به العبارات، ومحسوس لا تكتنفه الإشارات. ومن أصحابنا من أخذ يحقق الكسب فوقع في معضل أَرِب لا قِبَلَ له به.
والصواب عندنا: أنه أمر لزم عن حق فكان حقّاً، وعضده ما ذكرناه، فعرفناه على الجملة دون التفصيل.
وما أحسن قول علي بن موسى الرضا وقد سئل: أيكلف الله العباد بما لا يطيقون؟ قال: هو أعدل من ذلك.
قيل: أ فيستطيعون أن يفعلوا ما يريدون؟ قال: هم أعجز من ذلك.
وعلي الرضا هو ابن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب رَضِيَ الله عنه وهذا الذي قاله عين مذهبنا فافهمه.
وهو قبل الأشعري وفاة بما ينيف على مائة وعشرين سنة، فإنه مات بـ«طوس» سنة ثلاث ومائتين ـ قبل الشافعي بسنة، والأشعري مات بعد العشرين وثلاثمائة.
فإن قلت: وأي برهان قام على إبطال القدر والجبر.
قلت: نحن نشير إلى زبدة القول فيه، فنقول: قد تقرر عند كل ذي لب أن الرب تعالى مطالب عباده بأعمالهم في حالهم، ومثيبُهم ويعاقبهم عليها في مآلهم، وتبين بالنصوص المترقية عن درجات التأويل أنهم من الوفاء بما كُلفوه بسبيل.
ومن نَظَر في كليات الشرائع، وما فيها من الاستحثاث على المكرمات، والزواجر عن الموبقات، وما اشتملت عليه من وعد الطائعين بالزلفى، ووعيد العاصين بسوء المنقلب، وما تضمنه قوله تعالى: تعديتم وعصيتم وأبيتم، وقد أرخيت لكم الطّوْل، وفسحت لكم المهل؛ فأرسلت الرسل، وأوضحت السبل، لئلا يكون للناس على الله حجة، وأحاط بذلك كله، ثم استراب في أن القول بالجبر باطل فهو مصاب في عقله، أو ملقى من التقليد في وهدة من جهله.
فإن أخذ الجبري يقول: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. =

المذكورة بالوجدان؛(**والقدرة ليس خاصيتها**) من بين الصفات (**إلا التأثير**)[١] أي: إيجاد المقدور، لأن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد[٢]، (**فوجب تخصيص**) عمومات (**النصوص**)

= قيل له: كلمة حق أريد بها باطل، نعم يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق، وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالَبَ عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به، فلم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع، فقد لاح إبطال القول بالجبر.

وأسفه منه القول بخلق الأفعال، فإن فيه مروقاً عما درج عليه الأولون، واقتحام ورطات الضلال، ولزوم حدوث الفعل الواحد بقادرين، ومداناة القول بشريك الباري، ولقد أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور البدع والآراء، واجتماع أصحاب الأهواء، على أنه لا خالق إلا الله، وفاهوا به كما فاهوا بقولهم: لا إله إلا الله، وتمدح الرب تعالى في آي من الكتاب بقوله: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ﴾ [النحل: ١٧]. ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠١]. فلا يشك لبيب أن من وصف نفسه بكونه خالقاً على الحقيقة فقد أعظم الفرية على ربه.

فلقد وضح كالشمس أن الجبري مبطل لدعوة الأنبياء عليهم السَّلام، والقدري مثبت لربه شريكا. وهذه جملة لا يقنع بها الطالب للبسط، وفيها رمز إلى خلاصة ما يقوله علمائنا رضي الله تعالى عنهم. هذا كلام السبكي.

(١) **قوله: والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير**: يعني وهو خاصة ملازمة للقدرة، فيجب أن يكون تعلقها على وجه التأثير فيما تعلقت به، وهي أفعال الإنسان الاختيارية. وهذه الجملة هي مبني السؤال في كلام المصنف، وحاصل الجواب منع هذه القضية كما سيأتي بمنع كون التأثير خاصة ملازمة للقدرة كما يدعيه السائل، وهم المعتزلة والفلاسفة.

(٢) **قوله: ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد**: كما يستحيل وقوع مطرقتين معا على محل واحد؛ وهذه القضية لابد منها هنا كي يصح تفريع قوله: فوجب تخصيص النصوص، يعني أنه مما لا خلاف فيه بين أهل السنة والمعتزلة أن الله تعالى قد خلق للعبد قدرة على الأفعال، والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير، فوجب القول به كي لا يكون خلقها عبثا، وإذا كان تعلقها على وجه التأثير فيمتنع أن يكون تعلقها مقارنا لتعلق قدرته تعالى بنفس الشيء لاستحالة اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، فوجب تخصيص العمومات. =

السابق بعضها (**بما سوى أفعال العباد الاختيارية، فيكونون**) أي: العباد (**مستقلين بإيجاد أفعالهم**) الاختيارية (**بقُدَرِهم الحادثة**) التي تحدث (**بخلق الله تعالى**) إياها لهم (**كما هو**) أي: ذلك الاستقلال بالإيجاد (**رأي المعتزلة والفلاسفة بلا فرق**) بين الفريقين (**غير**) الفرق في كيفية حدوث القدرة، وهو (**أن قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره**) تعالى (**عند المعتزلة**)، لاعتقادهم كأهل الحق أنه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات، (**وبطريق الإيجاب**) بالذات (**عند تمام الاستعداد**) من المحل القابل (**عند الفلاسفة**)، لاعتقادهم أنه ـ تعالى عما يقولون ـ موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، (**وإلا**) أي: وإن لا يكن العباد مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (**كان**) إيجادها بخلق الباري تعالى (**جبرا محضا**)، إذ الفرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا[1]

= وحاصل الجواب الآتي: أن قدرة الله تعالى وقدرة العبد متعلقتان بالفعل معا لكن قدرته تعالى على وجه التأثير في الفعل بخلقه، وقدرة العبد لا على وجه التأثير، والأول يسمى خلقا، والثاني يسمى كسبا، فلا يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، لأن المؤثر في خلق الفعل وإيجاده هو قدرته تعالى فقط دون قدرة العبد، وحاصله منع قولهم: «والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير» الذي هو مبنى السؤال، ببيان أن تعلق القدرة لا يجب أن يكون على وجه التأثير، بل قد يكون بدون تأثير لها في متعلقها كما في تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية. فالتأثير ليس خاصة ملازمة للقدرة كما يدعي السائل وهم المعتزلة والفلاسفة، بل هي خاصة مفارقة لها.

[الدليل على منع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد]

والدليل على منع اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد أن وصف العلية يقتضي احتياج المعلول إليهما، ووصف الاستقلال في كل من العلتين يقتضي عدم احتياج المعلول إلى العلة الأخرى، فيلزم حاجة المعلول إلى إحدى العلتين وعدم حاجته إليها، وهو جمع بين النقيضين؛ وبيان ذلك: أن اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، معناه: أن كلا منهما قد أوجده على سبيل الاستقلال في آن واحد مع أنه يلزم من إيجاد أحدهما له عدم إيجاد الآخر له، فيمتنع اجتماعهما على أثر واحد.

(١) **قوله: أصلا**: أي: لا بالاستقلال، ولا بالاجتماع مع قدرة الباري تعالى.

في إيجادها، وإذا كان كذلك (**فيبطُل الأمر والنهي**) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلا للمأمور، ولا يدخل تحت قدرته: كأن يطلب من إنسان خلق الحيوان أو الطيران إلى السماء، أو يطلب من الجماد المشي على الأرض؟

[بيان مذهب الإمام الأشعري في الكسب وفي أفعال العباد الاختيارية]

(**فالجواب**) من طرف أهل السنة ـ (**وهو حاصل الأصل الثاني**) في كلام حجة الإسلام ـ : (**أن الحركة مثلا**[١] كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (**لها**) أيضا[٢](**نسبة إلى قدرة العبد،**[٣] **فسميت**) أي: الحركة (**باعتبار تلك النسبة**) أي: نسبتها إلى قدرة العبد(**كسبا**) بمعنى أنها مكسوبة للعبد[٤](**وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع**) الذي هو خاصيتها أي: التأثير (**فقط؛ إذ قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم، ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك**[٥]، و)هي

(١) **قوله: مثلا**: لإدخال الأفعال القلبية.

(٢) **قوله: لها أيضا**: أي: كما أنها وصف للعبد، فمن جهة نسبتها إلى قدرة العبد انتفى الجبر، وصح الأمر والنهي، والمراد بالنسبة كونها متعلَقا لقدرته.

(٣) **قوله: لها نسبة إلى قدرة العبد**: يعني فباعتبار أن الحركة متعلَّق قدرة العبد وداخلة في اختياره انتفي الجبر، وباعتبار عدم تأثيرها في إيجاد الحركة انتفى التفويض، فبقي أمر بين أمرين، فلا يلزم من نفي الاستقلال الجبر، إنما يلزم الجبر من عدم تعلق القدرة أصلا، والمفروض أنها متعلقة لكن لا على سبيل التأثير؛ وهذه التعلق هو المسمى بالكسب عند الأشعري.

(٤) **قوله: بمعنى أنها مكسوبة للعبد**: يعني أن الكسب في كلام المصنف بمعنى المكسوب فليس الكسب هنا بالمعنى الاصطلاحي، أو أن المصنف قد تسامح في التعبير، وإلا فالكسب عند الأشعري عبارة عن تعلق قدرة العبد بفعله بلا تأثير لها فيه، وليست عبارة عن الفعل المتعلَّق لقدرته. ويؤيد الوجه الأخير قول المصنف: فسميت. فإنه يدل على أنه أراد المعنى الاصطلاحي.

(٥) **قوله: إذ قدرة الله تعالى متعلقة... إلخ**: مراده أنها تتعلق به تعلقا معنويا صلوحيا، وهذا غير مفيد في الجواب عن استدلال المعتزلة، لأن قولهم: إن تعلق القدرة لابد أن يكون على سبيل =

(عند الاختراع تتعلق به نوعا آخر[١] **من التعلق، فبطل أن القدرة)** من حيث تعلقها **(تختص بإيجاد المقدور)** بها، **(ولم يلزم الجبر المحض)** كما زعم الخصم، **(إذ كانت)** الحركة المذكورة **(متعلَق قدرة العبد داخلة في اختياره**[٢]**)**، وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب[٣]. هذا حاصل ما ذكره حجة الإسلام.

= التأثير، مرادهم به التعلق التنجيزي دون مطلق التعلق كما لا يخفى، فكان على المصنف ترك هذا الكلام، والاقتصار على بيان أن التعلق التنجيزي لا يلزم أن يكون على وجه التأثير.

(١) **قوله: تتعلق به نوعا آخر من التعلق:** ـ أي: تعلقا تنجيزيا.

[بيان أن قدرة العبد هل هي مؤثرة بالقوة أم لا؟]

(٢) **قوله: إذ كانت متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره:** لكن تعلق قدرة الله تعالى بالفعل آن تعلق قدرة العبد به أبقى قدرة العبد غير مؤثرة فيه، ولم يسلب عنها قابلية التأثير، إنما سلب عنها التأثير بالفعل، وهذا لا ينافي الاختيار، وقدرة العبد هنا بالنسبة إلى القدرة المطلقة أشبه بالشمعة الموقدة وسط الظهيرة بالعراء والسماء مصحية بالنسبة إلى الشمس، فإن الشمعة لولا ذلك لأضاءت ما حولها، وكذلك قدرة العبد المتعلقة بفعله لولا قدرته تعالى المتعلقة بذلك الفعل لأثرت في إيجاده بالفعل، لكن التأثير بالفعل تخلف عنها لوجود هذا المانع، هذا مذهب الآمدي ومن تبعه، وهو الظاهر، لأن القدرة وإن لم تكن مؤثرة بالفعل لمانع يمنع من تأثيرها فلابد أن لا تكون أقل من أن تكون مؤثرة بالقوة، وأن يكون من شأنها التأثير، وإلا فلا معنى لكونها قدرة، والجمهور على أن قدرة العبد غير مؤثرة. أصلا لا بالفعل ولا بالقوة، بمعنى أنها غير قابلة للتأثير. وكلام الإمام الأشعري على ما نقله عنه ابن فورك في مقالات الإمام الأشعري صريح في موافقة الجمهور.

(٣) **قوله: هو المسمى عندنا بالكسب:** أي عند الأشاعرة، وأما الكسب عند الماتريدية فهو عبارة عن تعلق قدرة العبد بإرادته الجزئية على سبيل التأثير فيها وإيجادها، فإنهم يثبتون تأثيرا القدرة العبد في إرادته الجزئية، كما سيأتي قريبا، ويسمى المصنف هذا التعلق بالعزم المصمم، وبذلك يكون مذهبهم بعيدا عن الجبر. لأنهم يرون أن قدرة العبد مؤثرة في إرادته الجزئية التي هي أصل كل الأفعال الاختيارية.

[مناقشة مذهب الإمام الأشعري في الكسب]

ولما لم يوافقه المصنف عليه قال: (**ولقائل أن يقول**:[١] قولكم) معشر أهل السنة: (**إنها**) أي: الحركة الاختيارية (**تتعلق بالقدرة**)، وحق العبارة[٢] أن يقال: قولكم: إن قدرة العبد تتعلق بالحركة (**لا على وجه التأثير**) فيها،(و) أن التعلق لا على وجه التأثير (**هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى**[٣]، ونحن) معشر أهل اللغة العربية (**إنما نفهم من الكسب التحصيل**،[٤] **وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود، وهو إيجاده.**

وقولكم بأن القدرة) الحادثة (**تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل؟**

قلنا): ممنوع، وتحقيق المقام أن نقول: (**معنى ذلك التعلق**[٥]) الأزلي

(١) **قوله: ولقائل أن يقول**: أي من قبل المعتزلة لا من قبل الماتريدية لقوله الآتي: فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد. ومن أجل ذلك فسر الشارح قول المصنف: قولكم، بقوله: معشر أهل السنة، ولم يقل: معشر الأشاعرة. والمصنف قد أورد هذا القول لبيان بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة، لا لالتزامه، ومن أجل ذلك قال: ولقائل أن يقول الخ، ولم يقل: ونقول أو نحوه.

(٢) **قوله: وحق العبارة إلخ**. لم يقل: وصواب العبارة لأنه إذا كانت القدرة متعلقة بالحركة يكون الحركة أيضا متعلقة بالقدرة، لكن حق المقام والسياق أن يقال: إن القدرة تتعلق بالحركة.

(٣) **قوله: لم يحصلوا لها معنى**: أي معنى يرتفع به الجبر، لأن الجبر إنما يرتفع لو كانت قدرة العبد مؤثرة في فعله، وأنتم لم تقولوا به.

(٤) **قوله: ونحن إنما نفهم من الكسب التحصيل**: والجواب أن الكسب في كلامهم بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي، وهذا الذي تفهمونه من لفظ الكسب هو المعنى اللغوي له، وليس الكلام فيه، بل في المعنى الاصطلاحي.

(٥) **قوله: أن نقول: معنى ذلك التعلق إلخ: حاصله**: أن قولكم بأن القدرة تتعلق بلا تأثير... إلخ إما معناه أن لقدرة العبد تعلقين مثل قدرة الله تعالى، وأن تعلقه الصلوحي غير مؤثر وهذا فاسد، لأنه لا وجود للقدرة الحادثة قبل الفعل، فلا يوجد لها التعلق الصلوحي، أو معناه أن التعلق التنجيزي لها بلا تأثير، وقد قلنا: إنه مجرد ألفاظ... إلخ بقي أن تبينوا التعلقها بالفعل أي التعلق =

للقدرة القديمة (**نسبة المعلوم**) الوقوع (**من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في إيجاده عند وقته**)، فالباء في قوله: بأنها للإلصاق، ومدخولها محذوف أي: بمعنى أنها ستؤثر في إيجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده، فالهاء في وقته عائدة للوجود المفهوم من الإيجاد، (**وذلك**[١] أن القدرة إنما تؤثر) وقوع الشيء (**على وفق الإرادة، وتعلق الإرادة بوجود الشيء هو تخصيصة**) أي: تخصيص ذلك الوقوع (**بوقته**) دون ما قبله وما بعده من الأوقات، (**والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك، لأنها مقارنة للفعل عندكم**[٢]) معشر الأشاعرة،(**فلم يكن تعلقها**) بالفعل (**إلا**) على غير ما ذكرتم، إما (**بالتأثير**) كما هو الظاهر، (**أو تبينوا له**) أي: لتعلقها بالفعل (**معنى محصلا ينظر فيه**) ليقبل أو يرد.

(**ولو سلم**) ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيا في ثبوت مدعاكم[٣] بما ذكرتم[٤] من وجوب استناد الحوادث كلها إليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها على عمومها، فإنما يسوغ العمل بالعموم اذ لم يجب تخصيصه، وهو هنا واجب كما بينه بقوله: (**فالمقتضي لوجوب تخصيص**

= التنجيزي معنى محصلا حتى ينظر فيه، أي: وليس هذا في استطاعتكم، فليس تعلقها إذن إلا تعلقا بالفعل على وجه التأثير، وهو الذي نقول به أي يقول به المعتزلة، لأن هذا القول وارد من قبل المعتزلة كما قدمنا.

(١) **قوله: ذلك**: أي كون التأثير في وقته

(٢) **قوله: لأنها مقارنة للفعل عندكم**: يعني فقبل الفعل لم تكن القدرة موجودة حتى يثبت لها هذا التعلق الصلوحي قبل الفعل، مثل إثباته لقدرته تعالى الموجودة قبل الفعل أي الأزلية، يعني: فلم يتصور لها إلا التعلق التنجيزي، والتعلق التنجيزي لا يكون إلا بالتأثير، فلا يتصور لقدرة العبد تعلق بلا تأثير كما تقولون أيها الأشاعرة.

(٣) **قوله: في ثبوت مدعاكم**: وهو أن الله تعالى خالق كل شيء مع نفي الجبر عنه تعالى، وذلك لأن التعلق بلا تأثير لا يدفع الجبر والدافع له إنما هو التأثير.

(٤) **قوله: بما ذكرتم**: متعلق بالثبوت. ومن بيان لما ذكرتم.

تلك النصوص بأفعال العباد) أي: بإخراج أفعال العباد الاختيارية منها **(هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهي، ولزومه)** أي: ولزوم الجبر المحض مبني **(على تقدير أن لا أثر)** في الفعل **(لقدرة المكلف)** الذي كلف **(بالأمر)** بفعل **(والنهى)** عن فعل،**(ولا يدفعه)** أي: لا يدفع هذا اللزوم **(تعلق)** لقدرة المكلف بالفعل **(بلا تأثير)** فيه، لبناء اللزوم[1] على نفي أثر القدرة الحادثة[2].

ولك أن تقول: قول المصنف: إن الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل، هو بحسب ما وضع له لغة، وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما يُنْبِئُ عنه كلام حجة الإسلام في «الاقتصاد»، فإنه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالأفعال، وأنه على وجه الاختراع، وتعلق قدرة العبد، وأنها نسبة لها[3] إليه لا على وجه الاختراع، وأن الباري تعالى يسمى خالقا ومخترعا[4]، والعبد لا يسمى بذلك، قال: «فوجب أن يطلب لهذ النمط من النسبة اسم آخر، فطلب، فوضع له اسم «الكسب» تيمنا بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن»، فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلح على تسميته بالكسب، وذلك لا ينافي كوننا لانفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل.

ثم لك أن تقول: قولكم[5]: إن لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص العامة بإخراج أفعال العباد منها ممنوع، فإن لزوم الجبر يندفع

---

(١) **قوله: لبناء اللزوم**: أي لزوم الجبر.

(٢) **قوله: على نفي أثر القدرة الحادثة**: لا على نفي تعلقها كما تدعون أنتم أيها الأشاعرة.

(٣) **قوله: وأنها نسبة لها**: أي لقدرة العبد إلى الفعل

(٤) **قوله: ومخترعا**: هذا على مذهب الغزالي من جواز الاتصاف دون توقيف، فإن المراد بـ«يسمى» يتصف، أو المراد يتصف بمعناهما، وإلا فلا توقيف في المخترع.

(٥) **قوله: قولكم**: أي قول المعتزلة.

بتخصيص تلك النصوص بإخراج فعل واحد قلبي[١] كما سيحققه المصنف، ويأتي قريبا ما يوضحه، لا بإخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية.

واعلم أن الأشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل لا بالقوة، لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والإيجاد، لكن تخلَّف أثرها في أفعال العباد لمانع، هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره، وقد نقل في شرح العقائد[٢] تعريفها «بأنها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الأسباب والآلات»، ونقل فيه أيضا: «أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل»، يعني أنها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط، لا توقف المتأثر على المؤثر.

وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل، وتعليقُه قدرتَه به[٣] بأن يقصده قصدا مصمما[٤] طاعة كان أو معصية، وإن لم

---

(١) **قوله: بإخراج فعل واحد قلبي**: أراد به ما عبر عنه المصنف بالعزم المصمَّمَ، لكنه ليس بفعل واحد، بل أفعال لا تدخل تحت الحصر. وذلك لأن كل فعل من أفعال الجوارح والقلوب يحتاج إلى عزم، فهنالك عزوم غير داخلة تحت الحصر كالأفعال.

(٢) **قوله: وقد نقل في شرح العقائد إلخ**: المقصود من نقل هذا عن التفتازاني إثبات أن القدرة غير مؤثرة بالفعل؛ ودلالة الكلام الثاني على هذا ظاهر، لأن الشرط غير مؤثر في وجود المشروط، وأما دلالة الكلام الأول فحيث عبر بالاكتساب في قوله: عند قصده اكتساب الفعل، ولم يعبر بالإيجاد.

(٣) **قوله: وتعليقه قدرته به**: أي وليس مناط التكليف هو إيجاد الفعل، لأن هذا ليس في قدرة العبد، لوجود المانع منه، وهو تعلق قدرته تعالى به.

(٤) **قوله: بأن يقصده... إلخ**: تفسير للقصد والتعليق، لأنه عند القصد المصمم يحصل التعليق، والتعليق فعل للعبد، والقصد المصمم، عبارة عن إرادته الجزئية، وعند الإرادة الجزئية يحصل التعليق لترتبه على الإرادة الجزئية، وعدم حصوله بدونها، والمشهور عند الأشاعرة أن مناط التكليف والثواب والعقاب هو تعليق العبد قدرته بالفعل كما قال الشارح فيما سيأتي قريبا: ظهر أن تعلق قدرة العبد... إلخ لكن هذا التعلق لترتبه على الإرادة الجزئية وعدم وجوده بدونها وكونه مقارنا لها صح أن يقال: إن مناط التكليف هو كلاهما كما هنا. والله تعالى أعلم.

تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك[١] الفعل.

فإن قيل: القدرة عندكم معشر الأشعرية مقارنة للفعل لا قبله، فكيف يتصور تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها؟[٢]

قلنا[٣]: لما اطردت العادة الإلهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد

---

(١) **قوله: بإيجاد**: متعلق بتعلق قدرة الله.

(٢) **قوله: فكيف يتصور تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها**: يعني أن قولكم بتعليق القدرة بالفعل يقتضي سبق القدرة على الفعل مع أنكم تقولون: إن القدرة مقارنة للفعل لا سابقة عليه، فيلزم على هذا تعليق المعدوم. مع أن التعليق يقتضي تقدم المتعلق بالكسر على المتعلق بالفتح، والجواب الآتي بمنع اقتضاء التعليق ذلك.

(٣) **قوله: قلنا: لما اطردت العادة الإلهية بخلق الاختيار**: مراده به القدرة الكلية والاختيار الكلي المتقدم على الفعل كما قلنا آنفا: إن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده إلخ فإن المراد هناك أيضا الاختيار الكلي كما هنا، لأنه هو الذي يترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك الذي هو الاختيار الجزئي والإرادة الجزئية الذي عبر عنه المصنف بالعزم المصمم. قوله: (وبخلق القدرة) أي خلق القدرة الجزئية المقارنة للفعل. قوله: (عقب هذا القصد) مراده أن خلق القدرة متعاقب لقصد الفعل بحسب الذات لا بحسب الزمان، لأن خلق القدرة مترتب على قصد الفعل، فإن الله تعالى قد أجرى عادته بخلق الفعل الاختياري في العبد عند تعليق العبد قدرته بالفعل، ولا يخلقه بدون ذلك التعليق، فكان تعليق العبد قدرته بالفعل شرطا عاديا في خلق الله تعالى ذلك الفعل.

ويدل على هذا قول الشارح الآتي: (فصح تعليقها بالفعل بأن يقصده قصدا مصمما) حيث جعل قصد العبد للفعل قصدا مصمما تصويرا لتعليقه القدرة بالفعل، فإن هذا يقتضي مقارنة القدرة للقصد المصمم. قوله: (عند مباشرة الفعل) متعلق بقوله: (خلق القدرة). قوله: (سواء كان ذلك) أي الفعل (كفا للنفس) فإن الكف فعل نفسي يحصل عند توجه النفس إلى ما تنكف عنه، ويسمى بالانتهاء.

قوله: (كان وجودها...إلخ) جواب لما. قوله: (بحسب اطراد العادة) متعلق بقوله: (وبخلق القدرة عقب هذا القصد). قوله: (لتحقق وقوعها مع المشروع فيه) علة لقوله: (فصح تعليقها...إلخ) يعني فيكون تعليقها بالفعل آن وجودها لا قبله حتى يكون ممتنعا. =

الفعل[١] أو الترك، وبخلق القدرة[٢] عقب هذا القصد[٣] عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس أو غير كف، كان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة، فصح تعليقها بالفعل المباشَر بأن يقصده قصدا مصمما لتحقق وقوعها مع المشروع[٤] فيه[٥].

إذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط[٦] هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب.

= يعني الشارح أن ههنا خمسة أمور مترتبة: خلق الاختيار والمكنة، ثم قصد الفعل بمعنى العزم عليه بدون تصميم، ثم ثلاثة أمور مترتبة بحسب الذات متفقة في الزمان: تعليق الإرادة بالفعل، وتعليق القدرة بالفعل، والفعل. وتعليق الإرادة والقدرة بالفعل هو ما سماه المصنف بالعزم المصمم، والموجود أولا هو العزم غير المصمم.
فيكون تعليق القدرة بالفعل آن وجود القدرة لا قبله حتى يكون تعليقا للمعدوم ويكون ممتنعا. وهذا هو الجواب عن السؤال السابق.

(١) **قوله: صحة قصد الفعل**: أي القصد المصمم، وهو الإرادة الجزئية.

(٢) **قوله: وبخلق القدرة**: أي القدرة الجزئية التي هي الاستطاعة التي هي مع الفعل، باتفاق أهل السنة.

(٣) **قوله: عقب هذا القصد**: مراده أنها عقبه بحسب الذات لا بحسب الزمان، لاتحاد القصد وخلق القدرة بحسب الزمان.

(٤) **قوله: لتحقق وقوعها مع المشروع فيه**: فيكون تعليقها آن وجودها لا قبل وجودها حتي يكون ممتنعا. وليس من شرط تعليقها بالفعل تقدمها عليه كما هو مبنى السؤال، فإن مذهب أهل السنة أن الاستطاعة مع الفعل، وليست متقدمة عليه، والاستطاعة عبارة عن القدرة المتعلقة بالفعل.

(٥) **قوله: لتحقق وقوعها مع المشروع فيه**: يعني الشارح أن ههنا خمسة أمور مترتبة: خلق الاختيار والمكنة، ثم قصد الفعل قصدا غير مصمم، ثم ثلاثة أمور معا بحسب الزمان مترتبة بحسب الذات: تعلق الإرادة، وتعلق القدرة بالفعل، والفعل، وتعلقهما بالفعل عبارة عن قصده قصدا مصمما، والموجود أولا هو القصد غير المصمم، فإن الفاعل يحس حين الفعل بتعلق الإرادة والقدرة بالفعل.

(٦) **قوله: التي تعلقها شرط**: أي شرط عادي لوجود الفعل.

وهذا التحقيق لائق بكلام المصنف فيما بعد، لكني رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم، وكونه ردا له؛ وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الأشعري. وبالله التوفيق.

واعلم أن قول المصنف هنا: لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد قد يتوهم مُنَاقَضَتُه لقوله فيما سبق: فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية، وليس مناقضا له، لأن المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية، وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم، والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب إخراج أفعال العباد الاختيارية، فإن النظر فيها والفرق بينها وبين الأفعال الاضطرارية أدى إلى التخصيص، فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص. وبالله التوفيق.

(وما قيل) لبيان[١] أن الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه[٢] التأثير، ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير: **(إيجاد الحركة)** برفع إيجاد مبتدأ، وقوله: **(غير الحركة)** خبره، والجملة وما بعدها هو المقول[٣]، وهو بدل مما قيل، وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد: فأجنبي، والمعنى أن إيجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك، **(فالإيجاد)** هو **(فعل الله تعالى، والموجود ـ وهو الحركة ـ فعل العبد، و)** العبد **(موصوف به حتى يشتق له)** أي: العبد **(منه اسم**

---

(١) **قوله: وما قيل لبيان إلخ**: أي لإثباته كما سيصرح به الشارح.

(٢) **قوله: تتعلق به قدرته لا على وجه التأثير**: هذا هو المدعى الذي يُطْلَبُ إثباته بالقول الآتي، وهو محل النزاع، وأما تعلق قدرته مطلقا فمحل الوفاق بين الخصمين الأشاعرة والمصنف، لكن الأشاعرة تقول: إن هذ التعلق ليس على وجه التأثير في شيء من الأشياء، والمصنف يقول بتأثيرها في العزم المصمم. وهو الإرادة الجزئية.

(٣) **قوله: هو المقول**: لأنه بدل من المقول، وهو ضمير ما في ما قيل، أو المراد أنه المقول بحسب المعنى.

المتحرك، وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله، فلا يقال لموجد البياض في غيره: أبيض)، ولا لموجد السواد في غيره: أسود، ولا لموجد الكلام في جسم: متكلم، كما مر في محله (**بخلاف من قام به**) البياض ونحوه كالسواد والكلام إذ يشتق له منه اسم، فيقال: أبيض وأسود ومتكلم، وقوله (**فأجنبي**) هو خبر ما كما مر، يعنى أن مقول قيل أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق[١] لا على وجه التأثير، (**إذ لا يتعرض**) هذا المقول (**إلا لكونه**) أي: العبد (**متصفا بالعرض**) من البياض والسواد والكلام ونحوها (**بعد إيجاد غيره إياه فيه**) أي: إيجاد غير العبد ذلك العرض في العبد، (**وهذا**) أي: اتصاف العبد بالعرض الذي أوجده غيره فيه (**لا يوجب دخوله**) أي: العرض (**تحت اختياره**[٢]) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (**فضلا عن تعلق قدرته**[٣]) أي: العبد (**به**) أي: بذلك العرض، فلم يفد المقولُ المطلوبَ، وهو إثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير والإيجاد.

(**فإن قيل**) في إثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير: (**قام البرهان**) من العقل والنقل كما تقدم في صدر هذا الأصل (**على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة، و**) قام البرهان أيضا من العقل (**على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية، للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا**) بأن حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية، (**فنقول بهما**[٤])

---

(١) **قوله: وهو التعلق**: أي التعلق لقدرة العبد بفعله لا على وجه التأثير فيه.

(٢) **قوله: وهذا لا يوجب دخوله تحت اختياره**: وذلك لأن قوله: والموجود وهو الحركة فعل العبد الخ شامل للحركة الاختيارية والاضطرارية.

(٣) **قوله: فضلا عن تعلق قدرته به**: أي فضلا عن تعلق القدرة لا على وجه التأثير الذي هو المدعى، وأما المصنف فيقول: إن التعلق على وجه التأثير، لكن في العزم المصمم فقط.

(٤) **قوله: فنقول بهما**: يعني والقول بهما يقتضي القول بتعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية لا على وجه التأثير.

أي: بالأمرين اللذين قام البرهان على كل منهما **(وان لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق)** وهو الثاني منهما، **(فانه)** أي: علم كيفية هذا التعلق **(غير لازم لنا**[١]**)** إذ لسنا مُتَعَبَّدين بِتَعَرُّف مثل حقيقة كيفيته

(قلنا) في الجواب: **(حاصل هذا)** الذي قررتموه **(اعترافكم بأن العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا)** أمر **(ثابت)** لا ارتياب فيه، **(ثم)** بعد اعترافكم بذلك **(ادعيتم أنه)** أي: الشأن **(ألجأ إلى كونه خلاف المعقول**[٢] **من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير**[٣] **وإيجاد لا ندري على أي وجه هو، ملجئ)**؛ وحل هذا التركيب: أن قوله: ألجأ فعل ماض فاعله قوله: آخراً ملجئ، وقوله: من معنى، متعلق بالمعقول، وقوله: من كونه بلا تأثير، بيان لقوله: خلاف،

(١) **قوله: فإنه غير لازم لنا**: لأن العلم بالشيء لا يستلزم العلم بحقيقة ذلك الشيء، فالإنسان عالم بوجود روحه، وليس بعالم بحقيقتها.

(٢) **قوله: إلى كونه خلاف المعقول إلخ**: أي إلى الاعتراف بكون هذا خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة. وفيه أن التعلق أمر متحصل معقول، وتأثير القدرة أمر آخر لا علاقة لأحدهما بالآخر في التعقل، فالتعلق بدون التأثير أمر معقول. ثم إن القدرة مستعدة للتأثير عند تعلقها، لكنه منعها عن التأثير مانع، وهو اجتماعها بتعلق قدرته تعالى، وهذا لا ينافي التعلق ولا استعداد التأثير، فأن القدرة من شأنها أن تؤثر عند تعلقها، لكن التأثير انتفى عنها لأن وجود كل شيء مشروط بانتفاء الموانع، وقد وجد المانع هنا، وهو مقارنتها لتعلق قدرة الله تعالى بالفعل، وهو كاف في دفع الجبر. وهذا ما ذهب إليه السيد في شرح المواقف وفاقا للآمدي من أن القدرة عند الأشعري مؤثرة بالقوة، قال: بمعنى لولا أن الله تعالى خلق الفعل لأوجده العبد بقدرته، لكن لما تهيأ العبد لإيجاده اختطفه القوي المتين تبارك وتعالي من بين يديه، لئلا يشاركه أحد في الخلق الذي هو أخص أفعال الألوهية، لترتيب الله عليه استحقاق العبودية. انتهى. لكن المشهور من مذهب الأشعري أن قدرة العبد كما أنها غير مؤثرة بالفعل غير مؤثرة بالقوة أيضا. انظر العقد الجوهري [٩٩]. وقد عزى هذا المذهب إلى الأشعري ابن فورك في كتابه « مقالات الإمام الأشعري ».

(٣) **قوله: من كونه بلا تأثير**، بيان لكونه خلاف المعقول.

أي: ثم ادعيتم انه ألجأكم ملجئ إلى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها، وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للمقدور، وأنكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق، والعطف في قوله: وإيجاد تفسيري، (و) ذلك الملجئ (**هو براهين وجوب استناد كل الحوادث إلى القدرة القديمة بالإيجاد**)، وقد تقدم بعضها في صدر هذا الأصل؛ (**وهو**) أي: ما ادعيتموه من أنه ألجأكم إلى ذلك تلك البراهينُ المشارُ إليها (**غير صحيح، فان تلك البراهين إنما تلجئ**[1] **لولم تكن**) أي: تلك البراهين (**عمومات لا تحتمل التخصيص**) كذا فيما رأيته من النسخ، واللائق حذف (**لا**)، بأن يقال: لولم تكن عمومات تحتمل التخصيص، بأن كانت غير عمومات أو عمومات لا تحتمل التخصيص؛ ويدل لكون اللائق حذف لا أنه المناسب لقوله: (**فأما إذا كانت إياها**) أي: فأما إذا كانت عمومات تحتمل التخصيص، (**ووجد ما يوجب التخصيص، فلا**) تلجئ البراهين المشار إليها إلى ما ذكرتم، (**لكن الأمر كذلك**) وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص، لها مخصص، (**وذلك المخصص أمر عقلي، هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض**)، وقوله: (**المستلزم**) صفة كاشفة للجبر[2] المحض، لأن من شأن الجبر المحض أنه مستلزم (**لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهي**) وفي ذلك إبطال الشرائع، وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضي إسناد جميع أفعال العباد إليهم، وأنه يكتفى في بيان حقية مذهب أهل السنة بإسناد جزئي واحد قلبي. هذا.

---

(١) **قوله: إنما تلجئ**: أي إنما تلجئ إلى القول بهذا الأمر الغير المعقول.

(٢) **قوله: صفة كاشفة للجبر**: فيه أن الصفة الكاشفة هي التي تكشف ماهية الموصوف وتصح أن تقع تعريفا له، إلا أنهم ربما يطلقونها بغير هذا المعنى، وهي الصفة الملازمة للموصوف التي ليست للاحتراز كما هنا.

وبما يضعف رعاية احتمال التخصيص، ويقوي المحافظة على العموم ما أمكن[١] أن سياق النصوص المشار إليها في معرض التمدح ينافي التخصيص، فليتأمل.

ولما كان ما ذكره المصنف إنما يأتي في النقليات، لأن العموم وتخصيصه من خصائص النقليات، ورد أن يقال: بقي أن يكون الملجئ[٢]هو البراهين العقلية، وما ذكرت لا تعرض فيه لها، فأجاب عنه بقوله:

(وأما ما ذكروه من العقليات[٣] **مما موضعه غير هذا المختصر)** كتأليفات الإمام، والمواقف، والمقاصد، وشرحيهما **(فليس شيء منها لازما)** للخصم يصلح مستند الإلجاء المدّعى **(على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل)** فيها، **(وكيف)**يكون شيء منها لازما؟ **(ولو تم منها ما)** أي: دليل **(يلجأ إلى ما ذكر)** من كون التعلق على وجه يخالف المعقول[٤]**(استلزم ما ذكرنا)** من **(بطلان التكليف، وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه)** أي: لا يدفع استلزامه[٥]

(١) **قوله: ما أمكن**: هذا إشارة إلى تأييد مذهب المصنف ورد مذهب المعتزلة، يعني أن التخصيص الذي قال به المعتزلة يمكن التحرز عنه، وأما الذي قال به المصنف فلا يمكن التحرز عنه. ولعل هذا هو وجه الأمر بالتأمل.

(٢) **قوله: بقي أن يكون الملجئ.. إلخ**: أي الملجئ إلى إبقاء النصوص على عمومها، وإلى القول بأن تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير.

(٣) **قوله: وأما ما ذكروه من العقليات**: أي العقليات الدالة على استناد جميع الحوادث إليه تعالى، وأن قدرة العبد غير مؤثرة في شيء منها، وقوله: «فليس شيء منها لازما.. إلخ» هذا رد إجمالي لهذه الدلائل، وهو غير مقبول، ويسمى هذا النوع من الرد: دفعا بالصدر، وأما الشاهد الذي أورده من (أنه لو تم شيء منها لزم الجبر) فغير مسلم عند الخصم كما سيأتي بيانه قريبا.

(٤) **قوله: من كون التعلق على وجه يخالف المعقول**: وهو كونه لا على وجه التأثير في شيء من أفعال العباد بما فيها العزم المصمم

(٥) **قوله: أي لا يدفع استلزامه بطلان التكليف**: أي لا يدفع تعلق القدرة بلا تأثير استلزام ما ذكر من بطلان التكليف.

بطلان التكليف، **(لأن الموجب للجبر)** أي: للقول بالجبر المحض **(ليس سوى أن لا تأثير**[١]**)** أي: ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير **(لقدرة العبد في إيجاد فعل)** أصلا؛ **(وهو)** أي: الجبر، والمراد اعتقاد الجبر **(باطل، وملزوم الباطل باطل)**، فملزوم الجبر وهو موجِبُه يعني اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعله باطل؛**(ولهذا صرح جماعة من محققي المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا)** أي: مرجع قولهم: إن قدرة العبد تتعلق لا على وجه التأثير الذي يؤول إليه آخرا **(هو الجبر، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار)** لوقوع الفعل على وفق اختياره[٢] من غير تأثير لقدرته المقارنة.

[مذهب ابن الهمام في تأثير قدرة العبد وهو مذهب الماتريدية]

(واعلم: أنا لما ذكرنا) آنفا **(أن ما أوردوه**[٣] **من)** متمسكاتهم **(العقليات التي ظنوا إحالتها استناد شيء)** أي: ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شيء **(من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم تَسْلَمْ)** هذا خبر أنّ، أي: لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح، ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذي ذكرناه[٤]**(لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك)** أي: من تأثير قدرة العبد في الفعل،

---

(١) **قوله: لأن الموجب للجبر ليس سوى أن لا تأثير.. إلخ:** أقول: فيه أن الجبر إنما يتحقق بأن لا يكون للعبد دخل في الفعل بنوع من الأنواع لا بالتأثير ولا بالتعلق كحركة المرتعش والساقط. والاختيار ضد الجبر، فيتحقق بوجود التعلق فقط، والفطرة تشهد بأن الذي يعلق قدرته بالفعل مختار. وأما أنها هل هي مؤثرة في وجود الفعل أم لا فأمر خارج عن الاختيار كما أنه خارج عن شهادة الفطرة مدلولٌ عليه بالدلائل الخارجية، وهي الدلائل النقلية والعقلية المفيدة لذلك.

(٢) **قوله: لوقوع الفعل على وفق اختياره:** هذا دليل لكونه في صورة مختار. وقوله: من غير تأثير لقدرته المقارنة دليل لكونه مضطرا.

(٣) **قوله: أن ما أوردوه:** أي ما أورده الأشاعرة.

(٤) **قوله: بالاستلزام الذي ذكرناه:** أي باستلزامها الجبر.

لأنا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا، بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك[١]، (**فإنه لو عَرَّف الله تعالى**) العبد (**العاقل**) أي: أعلمه(**أفعال الخير والشر، ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل**) لما أُمِرَ به من الخير (**والترك**) لما نُهِيَ عنه من الشر، (**ثم كلفه بإتيان الخير**) أي: بأن يأتي به، (**ووعده عليه**) أي: على الإتيان به(**الثواب، وتركِ الشر**) أي: وكلفه بترك الشر، (**وأوعده عليه**) أي: على الشر إذا أتى به بالعقاب؛ وقوله: (**بناء**) متعلق بقوله كلفه أي: كلفه بذلك بناء (**على ذلك الإقدار**) أي: خلق القدرة المذكورة؛(**لم يوجب ذلك**) هذا جواب لو أي: لو وقع ما ذكر من تعريف الأمرين، وخلق القدرة والتكليف بما ذكر، لم يوجب وقوعُ هذه الأمور (**نقصا في الألوهية**) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة العبد[٢]،(**إذ غاية ما فيه**) أي: ما في وقوع الأمور المذكورة (**أنه**) تعالى (**أقدره**) أي: أقدر العبد العاقل (**على بعض مقدوراته تعالى، كما أنه أعلمنا**) معشر العباد العقلاء(**بعض معلوماته سبحانه تفضلا**) منه تعالى، ولم يوجب ذلك نقصا في الألوهية وفاقا منا ومنكم.

وقوله: (**وإن كان قد يُرى**) أي: يظن (**فرق بين العلم والخلق**[٣]) إشارة إلى سؤال بإيراد جوابه، أما السؤال فهو أن يقال: جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم

---

(١) **قوله: بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك**: وهو ما ذكره المصنف بقوله: فإنه لو عَرّفَ اللهُ تعالى إلخ. ومتعلق لو قصدا هو قوله: ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل، لأنه محل الخلاف، كما أشار إليه بقوله: بناء على ذلك الإقدار.

(٢) **قوله: ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة العبد**: هذا إشارة إلى أن اسم الإشارة، وهو قوله: ذلك، وإن كان راجعا إلى ما تقدم من الأمور، لكن الملحوظ في عدم إيجاب النقص هو خلق القدرة التي أمكنهم بها من الفعل والترك باعتبار أن الله تعالى قد أمكنهم بها من الفعل والترك، فإنه عن إقدار الله تعالى العبد المقتضي لتأثير قدرته كما يدل عليه قول المصنف: إذ غايته أنه أقدره على بعض مقدوراته.

(٣) **قوله: وإن كان قد يرى فرق بين العلم والخلق**: يعني من إيجاب الخلق نقصا وعدم إيجاب العلم نقصا.

قياس مع وجود الفارق، وهو أن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1] [فاطر: ٣]، بخلاف العلم، فقد ورد في الكتاب العزيز إثبات العلم للعباد في غير موضع، وقوله: **(لكن لا يقدح)** هو الجواب أي: ما أبديتموه من الفرق لا يقدح في المقصود، وهو أن إقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الألوهية **(كما ذكرنا)** آنفا **(إذ كان سبحانه غير ملجَأ)** بصيغة المفعول **(إلى ذلك)** أي: إلى إقدار العبد على بعض المقدورات، **(ولا مقهور عليه)** ليلزم النقص المحذور، **(بل فَعَلَهُ سبحانه**

---

(١) **قوله: أما السؤال فهو أن يقال... إلخ**: أقول: تقرير السؤال بهذه الطريقة لا يلاقي الجواب الذي ذكره المصنف، وكان على الشارح أن يقرر السؤال بطريقة أخرى، بأن يقول: إن إقدار الله العبد على بعض مقدوراته يقتضي تأثير قدرة العبد فيها، وعدم تأثير قدرة الله فيها وانقطاع نسبتها إلى الباري تعالى، وذلك يوجب نقصا في الإلهية، بخلاف إعلام الله العبد ببعض معلوماته، فإنه لا يوجب انقطاع تعلق علمه بها، فإن العلم وصف انكشاف لا يقتضي الخصوص، لا وصف تأثير يقتضي الخصوص، فلا يوجب إعلام الله العبد ببعض معلوماته نقصا في الإلهية. فالجواب بمنع أن يكون التأثير في بعض مقدوراته بعد أن يكون التأثير مستندا إلى إقدار الله العبد عليه مقتضيا لانقطاع نسبتها إلى الباري تعالى وموجبا للنقص في الإلهية، بعد أن لم يكن الله تعالى ملجَأً ولا مقهورا في هذا الإقدار.

وأما على ما قرر به الشارح السؤال فلا يلاقيه جواب المصنف، لأن جوابه هو قوله: لكن لا يقدح كما ذكرنا، فأحال في الجواب على ما تقدم، وما تقدم هو منع كون التأثير موجبا للنقص، وليس منع كون الخلق من خصائص الإلهية. والجواب عليه أن يقال: إن الخلق كالعلم ليس من خصائص الإلهية؛ وكيف يقال هذا..! وكون الخلق من خصائص الإلهية ثابت بما لا يحصى من الآيات؛ نعم جواب المصنف يؤول إلى هذا، لأن الجواب بمنع كون تأثير قدرة العبد في بعض مقدورات الله تعالى موجبا للنقص في الإلهية، وهذا تسليم بأن التأثير ليس من خصائص الإلهية لأن التأثير هو الخلق. إلا أنه لم يعبر في جانب العبد بالخلق، وإنما عبر بالتأثير والإيجاد تأدبا مع النصوص القاطعة بنفي نسبة الخلق إلى العباد؛ وليت شعري هل ينفعه هذا التأدب الصوري شيئا في مخالفته لمعاني الآيات وحقائقها؟

باختياره) أي: بإرادته تعالى **(في قليل**[١]**)** من المقدور **(لا نسبة له بمقدوراته)** أي إلى مقدوراته التي لا تتناهى، فالباء هنا معنى إلى كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِيٓ﴾ [يوسف: ١٠٠] أي: إليَّ، وستعرف أن ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم؛[٢] وقوله: **(لحكمة)** متعلق بقوله: فَعَلَهُ أي: فعل تعالى ذلك الإقدار لحكمة **(صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي)**، فإن نفي تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الأمر والنهي كما مر، **(مع أنه)** أي: مع أن ذلك القليل الذي أقدر عليه العبد من أفعاله[٣]، إذا أوجده **(لا تنقطع نسبته إليه)** أي: إلى الباري **(تعالى بالإيجاد، لأن إيجاد المكلف لها**[٤]**)** إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منها وإقداره عليها، غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه[٥]**)** تعالى **(بالإيجاد، وقطعها)** أي: قطع نسبة الإيجاد**(عن العباد)** كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣].

---

(١) **قوله: في قليل.. إلخ:** يعني من أجل أنه قليل جدا بالنسبة إلى سائر مقدوراته تعالى لا ينافي ما سيقت له النصوص المصرحة بأنه تعالى خالق كل شيء من التمدح بهذا الأمر.

(٢) **قوله: هو العزم المصمم:** وهو الإرادة الجزئية للعبد.

(٣) **قوله: من أفعاله:** أي من أفعال العبد وهو العزم المصمم، فإنه فعل نفسي للعبد.

(٤) **قوله: لها:** كان على المصنف أن يأتي هنا وفي الضميرين الآتيين بالتذكير، بأن يقول: لأن إيجاد المكلف له إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منه وإقداره عليه، كما عبر في قوله:(مع أنه لا تنقطع نسبته إليه) بالتذكير، فإن الكل راجع إلى قليل في قوله: في قليل لا نسبة له بمقدوراته. ولا يظهر وجه للتأنيث هنا.

(٥) **قوله: غير أن السمع ورد...**إلخ: أقول: ورود السمع بهذا الأمر دليل على بطلان ما ذهب إليه المصنف. وصحة ما ذهب إليه الأشاعرة، وذلك لأن النصوص المصرحة باستناد جميع الحوادث إليه تعالى لم ترد لبيان التعبير الذي يجب أن يستعمل في هذا المقام، وإنما وردت لبيان الواقع.

فإن قلت: الفرق الذي تقدم[١] ذكره قادح باعتبار أن الله تعالى أخبر بأنه عَلَّم العباد بعض معلوماته، وأخبر بأنه لا خالق غيره، وبأنه خالق كل شيء، أي: موجده؛ فلو أوجد العبد شيئا لزم الخلف في خبره تعالى، والخلف في خبره تعالى محال؟

قلنا: نمنع لزوم الخلف في خبره تعالى، لأن خلق الشيء[٢] هو[٣] الاستقلال بإيجاده، والعبد لا يستقل بإيجاد شيء، بل العزم الذي قلنا: إنه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم، كما سيأتي، فلا استقلال للعبد بشيء، فلا خلف في خبر الله تعالى.

وقوله: (**فلنفي**)علة سابقة على ماهي علة له، وهو الوجوب في قوله: وجب، أي: لأجل نفي (**الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص**)

---

(١) **قوله: الفرق الذي تقدم ذكره**...إلخ: أورد الشارح الفرق بحسب تقريره السؤال آنفا، وهو أن الخلق من خصائص الإلهية دون العلم. وأراد أنه قادح في المقصود وهو أن إقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الإلهية.

(٢) **قوله: لأن خلق الشيء**: أي الخلق في خبره تعالى.

(٣) **قوله: لأن خلق الشيء هو الاستقلال بإيجاده**...**إلخ**: أقول: هذا الجواب ليس جوابا مخالفا لجواب المصنف الآتي بتخصيص العمومات، بل هو جواب مناف له، فإن الجواب الآتي يقتضي أن ما هو منسوب إلى العبد خلق، وإلا فلا معنى للتخصيص، وأيضا إذا فرضنا أن العزم المصمم مخلوق لله تعالى كما تقول الأشاعرة فلا تخصيص، وإن فرضنا أن قدرة العبد مؤثرة فيه، لكن هذا التأثير لعدم استقلاله لا يسمى خلقا فكما لا يكون مخلوقا للعبد، لايكون مخلوقا لله، ويلزم الخلف في خبره تعالى بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ وإن لم يلزم الخلف بالنسبة إلى قوله: ﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ ﴾، وذلك لأن هذا الآية تنفي الخلق عن غيره تعالى، والشارح قد نفاه بسبب عدم تسمية تأثير قدرة العبد خلقا، والآية الأولى تنص على كونه تعالى خالقا لكل شيء، والشارح وكذلك المصنف قد نفيا كونه تعالى خالقا للعزم المصمم لأنه عندهما أثر قدرة العبد، فلزم الخلف بالنسبة إلى الآية الأولى.

أي: وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبته إليه تعالى بالإيجاد.

(وهو) أي: ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف أي: الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور[1]**(لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد)** أي: على أن ينسب إليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم، **(بل يكفي لنفيه)** أي: الجبر نسبة الفعل الواحد ـ وهو العزم الآتي ذكره إليهم؛ وتقرير ذلك **(أن يقال: جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات[2])** إنما يوجد

(١) **قوله: أي الحكم بصحته.. إلخ**: أي الحكم بصحة التكليف المتوقف على نفي الجبر.

(٢) **قوله: من الحركات**: بيان لأفعال الجوارح لا لما تتوقف عليه. وبيانه قول المصنف الآتي: من الميل والداعية والاختيار. وقد أخطأ الشارح في جعله بيانا لما يتوقف عليه التروك، وقد ورطه في هذا الخطأ إضافة المصنف كذا في قوله: وكذا التروك، فظن أن هذه الإضافة لربط قوله: من الميل والداعية بالتروك فقط. وليس كذلك، بل بدون هذه الإضافة لا يستقيم الكلام، لأنه يكون التروك حينئذ عطفا على الحركات ويصير من بيانِ أفعال الجوارح، وهو غير صحيح، لأن التروك من أفعال النفس كما بينه الشارح. وقد جرى الشارح على هذا النسق في شرح كلام المصنف إلى قوله: والحاصل أن جميع ما يتوقف عليه...إلخ، وهو كله خطأ. بل الظاهر أن كلا من الميل والداعية والاختيار يكون بالنسبة إلى كل من الفعل والترك. والمراد بالاختيار جزمه بأنه سيفعل أو سيترك المتأخر عن الميل والمتقدم على العزم المصمم المقارن للفعل كما قال المصنف فيما سيأتي: لأنه تعالى أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية.. إلخ.

[للفعل الاختياري مبادئ أربعة مترتبة]

ثم أقول: الظاهر أن المصنف أراد بهذا الكلام ما ذكره المحققون من أن للفعل الاختياري سواء كان من أفعال الجوارح أو أفعال النفوس مبادئ أربعة مترتبة: أولها: تصور الملائم، وهو ما قصده المصنف بالداعية، والثاني: الشوق الناشئ منه، وهو ما قصده المصنف بالميل، والثالث: الإرادة وهو ميل يعقب اعتقاد النفع أو هي تأكد الشوق، وهو ما قصده المصنف بالاختيار، والمراد به اختيار الفعل الذي سيفعله فعلا بدنيا كان أو قلبيا، ومنه التروك، كما أن =

بخلق الله تعالى، **(وكذا التروك التي هي أفعال النفس)**، لأن المراد من الترك كف النفس عن الفعل، وذلك الكف فعل للنفس،[١] إذ لا تكليف إلا بفعل كما تقرر في محله؛ والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك **(من الميل)** إلى الشيء الذي تكف عنه النفس،**(و)** من **(الداعية[٢])** التي تدعو إليه،**(و)** من **(الاختيار)** له إنما يوجد الجميع **(بخلق الله تعالى)** وجهة توقف التروك على ذلك ظاهرة، إذ[٣]

= المراد بالميل والداعية الميل والداعية إلى ذلك، وليس المراد بالميل والداعية بالنسبة إلى التروك الميل والداعية الى الفعل الذي تركه، وإن كان هذا لابد منه أيضا، والرابع: صرف القوة المنبثة في الأعضاء، ولا شك أن صرف القدرة مرتب على المبادئ الثلاثة التي ليست باختيار العبد، بل مخلوقة لله تعالى فيه، فكان على المصنف أن يقول: جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس ومنها التروك، لأن أفعال النفوس أعم من التروك، وكان على الشارح أن يعلق قول المصنف: من الميل والداعية والاختيار بكل من أفعال الجوارح والنفوس، ويفسر الميل والداعية بالميل والداعية الى ما يختاره من أفعال الجوارح والنفوس ومنها التروك. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: وذلك الكف فعل للنفس**: وكف النفس هو منعها من الفعل بعد الميل إليه إن كان من كفّ المتعدي، وامتناعها من الفعل بعد الميل إليه إن كان من كفَّ اللازم، وكل من المنع والامتناع فعل نفسي، وأما الترك بمعنى عدم الفعل بأن لم يخطر بباله أو خطر بباله لكن لم تمل نفسه إليه فهو أمر عدمي محض وليس فعلا، وليس محلا للتكليف.

(٢) **قوله: من الميل والداعية**: كان على المصنف تقديم الداعية على الميل لأنها منشأ له كما قال المصنف فيما سيأتي: ويميل إليه عن داعية، والمراد بالاختيار الاختيار لكل من الفعل والترك، وجزمه بأنه سيفعل أو سيترك المتقدم على العزم المصمم المارن للفعل، ويدل على هذا التعميم قول السيالكوتي الآتي: «الكف فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار».

(٣) **قوله: إذ لا يتحقق كف النفس...إلخ**: قال الشيخ عبد الرحمن الشربيني: قال عبد الحكيم في حاشية القطب: الكف لغة: فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل إلى شيء. انتهى. ولذا قال المصنف «التاج السبكي» في شرح المنهاج: «شرط الكف إقبال النفس على الشيء ثم كفها عنه، فلا يتحقق تكليف النهي إلا عند الإقبال على الشيء المنهيّ عنه». (١/ ٢٨٠) أقول: فالتروك كالأفعال موقوفة على الداعية والميل للفعل، لأنه ما لم يتحقق الميل والداعية للفعل لا يتحقق الترك، لكن كون الاختيار كذلك محل نظر كما سيأتي بيانه قريبا. ثم إنه لا بد من داعية وميل آخرين لترك ما يميل إليه ويحبه، وكذلك لفعل ما يكرهه، فكما أنه لا بد من =

لا يتحقق كف النفس إلا عما مالت إليه ودعت له[(١)] وتعلق به الاختيار.

والحاصل أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (**لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته**) أي: العبد هو (**عزمه عقيب**[(٢)] خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزما مصمَّما بلا تردد، وتوجُّهَه توجها صادقا للفعل) أي وتوجهه للفعل (**طالبا إياه**) توجها لا يلابسه شوب توقف، وما بعد قوله: عزما مصمما كالتفسير الموضح له؛ وهذا العزم المصَمَّم هو محل تأثير قدرة العبد، وهو مسمى الكسب عند الحنفية، (**فإذا أوجد العبد ذلك العزم**) المصمم (**خلق الله**) تعالى (**له الفعل**) عقبه[(٣)]، (**فيكون**[(٤)]منسوبا إليه تعالى من حيث هو حركة)، لأنه تعالى المنفرد بترتيب المسببات[(٥)]على أسبابها، (**و**) يكون منسوبا

= وجود الداعية والميل لفعل ما يحبه كذلك لا بد من وجود داعية وميل آخرين لتركه أيضا، لأن تركه لا يكون إلا عن داعية إلى الترك كالخوف من فعله، وعن ميل إليه بعد الداعية، ومثل هذا يقال في فعل ما يكرهه، فلا بد لفعل ما يكرهه وترك ما يحبه من ميلين وداعيتين ميل وداعية للفعل، وميل وداعية للترك.

(١) **قوله: إلا عما مالت ودعت له**: ظاهر كلام الشارح هذا يقتضي أن عطف الداعية على الميل من عطف التفسير وهو غير صحيح، لأن المراد بالداعية ما يكون سبباً للميل، ويدعوا النفس إلى الفعل من العلم بما يترتب على الفعل من النفع العاجل أو الآجل كما قال المصنف فيما سيأتي: ويميل إليه عن داعية، ولا محل لذكر الاختيار هنا، لأن كف النفس موقوف على الميل إلى الفعل الناشئ عن الداعية، وليس الكف موقوفا على الاختيار كما تقدم عن السبكي والسيالكوتي. نعم قد يحصل مع الميل إلى الفعل الذي كفت عنه النفس الاختيار له كما قال المصنف فيما سيأتي: لأنه تعالى أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه.

(٢) **قوله: عقيب**: بالياء بعد القاف، وهي لغة رديئة، واللغة الفصيحة عقب بدون ياء.

(٣) **قوله: عقبه**: مراده البعدية الذاتية لا الزمانية، فإن الخلق يكون عند التعليق لا بعده، لكن التعليق شرط عادي للخلق.

(٤) **قوله: فيكون**: أي فيكون الفعل.

(٥) **قوله: المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها**: المراد بالسبب هنا العزم وبالمسبب الحركة.

(إلى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الأوصاف التي يكون بها الفعل معصية؛ وعلى منوال ذلك في الطاعة(١): كالصلاة تكون الأفعال التي هي حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى من حيث هي حركات وإلى العبد من حيث أنها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمَّم(٢).

---

(١) **الكسب عند الماتريدية والقاضي أبي بكر الباقلاني:**

قوله: وعلى منوال ذلك في الطاعة: وكذلك الأفعال التي ليست طاعة ولا معصية، فإن مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني أن قدرة الله تعالى مؤثرة في أصل الفعل، وقدرة العبد مؤثرة في وصفه طاعة كانت أو معصية أو غيرهما كما سيأتي بيانه، كلطم اليتيم، من حيث هو حركة مخلوق لله تعالى، ومن حيث كونه طاعة ومعصية أثر لقدرة العبد، فإن عزم التأديب فطاعة، وإن عزم الإيذاء فمعصية.

وهذا المذهب هو عين مذهب الماتريدية، فإن قدرة العبد عندهم مؤثرة في العزم المصمم، وهو عبارة عن تعلق إرادة العبد بالفعل، وكونُ الفعل طاعة أو معصية أثر للعزم، لأن العبد قد عزم على أحدهما، فالفعل إنما اكتسب أحد هذين الوصفين من عزمه الذي هو أثر قدرته عندهم، فيكون الوصف أثر قدرته عندهم، لأنه أثر عزمه الذي هو أثر قدرته، وأثر الأثر أثر.

والفرق بين المذهبين أن القاضي لم يصرح بالعزم المصمم، وبكيفية تأثير قدرة العبد في وصف الفعل، وهو على ما ذكرناه، والماتريدية لم يصرحوا بالتأثير في وصف الفعل، لكن لزمهم ذلك من قولهم بتأثير قدرة العبد في إرادته الجزئية.

والقاضي لم يقصد خصوص وصف الطاعة والمعصية، بل أراد عموم وصف الأفعال، وذلك أن أفعال الجوارح كلها عبارة عن حركات متصفة بصفات، وإنما تتمايز فيما بينها بتلك الصفات: كالقيام والقعود والمشي والصلاة والزنا، فالحركات مخلوقة لله تعالى، والصفات أثر قدرة العبد عند القاضي، ويقال مثل هذا في أفعال النفوس، فإنها حركات نفسية مع صفات. صرح بهذا العموم السيد الشريف في «شرح المواقف» [٨/ ١٤٧]، حيث قال صاحب المواقف: «وقال القاضي على أنه تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية»، فشرح السيد هذا الكلام بقوله: «بصفته أعنى ـ بكونه طاعة ومعصية ـ إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا يوصف بها أفعاله تعالى»، فأضاف إلى كلام المتن قوله: «بصفته» وقوله: «إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا يوصف بها أفعاله تعالى».

(٢) **قوله: وإلى العبد من حيث أنها الصفة.. إلخ**: فالصفة أثر العزم المصمم الذي هو أثر قدرة العبد وأثر الأثر للشيء أثر لذلك الشيء.

واعلم أن حاصل كلام المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ تعويل على مذهب القاضي الباقلاني[١]، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية[٢]؛ فمتعلق تأثير القدرتين[٣] مختلف: كما في لطم اليتيم تأديبا وإيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره، لتعلق ذلك بعزمه المصمم[٤] أعني قصده الذي لا تردد معه، غير أن المصنف أوضح القول فيه، ولعله إنما لم يعزُ ما ذكره إلى القاضي لأن من توجيهه ما لم يقع مصرَّحا به في كلامه[٥] وإن كان منطبقا عليه.

---

(١) **قوله: تعويل على مذهب القاضي الباقلاني**: فمذهب الماتريدية هو عين مذهب الباقلاني كما صرح به بعض المحققين. ومذهب المصنف لا يختلف مع مذهب الماتريدية إلا في عده العزم المصمم من الأمور الموجودة في الخارج كما هو الظاهر من كلامه حيث قال آنفا: فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله له الفعل، فعبر عما هو متعلق بالعزم المصمم بالإيجاد، والماتريدية قالوا: إنه من الأمور الاعتبارية التي لاوجود لها في الخارج. وذلك لأنهم أثبتوا الإرادة الكلية، والإرادة الجزئية، وقالوا: إن الجزئية عبارة عن تعلقات الإرادة الكلية، وقد عبر المصنف عن الإرادة الجزئية بالعزم المصمم، ولعل المصنف لم يثبت الإرادة الكلية للعبد، وأثبت له الإرادة الجزئية فقط كما هو مذهب الأشعرية، فتكون الإرادة الجزئية على هذا من الأمور الخارجية، وليس المراد من الكلية والجزئية هنا ما هو عند المناطقة، لأن الكلي عندهم لا وجود له في الخارج والموجود في الخارج جزئياته التي هي أفراده، وليس الإرادة الجزئية من أفراد الإرادة الكلية، بل هي أمر مباين لها وعبارة عن تعلقاتها.

(٢) **قوله: من كونه طاعة أو معصية**: ومثل ذلك سائر أوصاف الأفعال المباحة، كما بيناه آنفا.

(٣) **قوله: فمتعلق تأثير القدرتين مختلف**: أي: متعلق القدرتين على سبيل التأثير، لا كما يقول الأشاعرة من أن تعلق قدرة العبد لا على سبيل التأثير في شيء من الأشياء، وأن متعلق القدرتين واحد، وهو فعل العبد.

(٤) **قوله: لتعلق ذلك بعزمه المصمم**: وذلك لأن قدرة العبد أثرت في عزمه، وهو قد عزم التأديب أو الإيذاء، فالفعل إنما اكتسب هذين الوصفين من عزمه الذي هو أثر قدرته، فيكون الوصف أثر قدرته لأنه أثر عزمه الذي هو أثر قدرته وأثر الأثر أثر.

(٥) **قوله: لأن من توجيهه ما لم يقع مصرحا به في كلامه**: لعل الذي لم يصرح به القاضي هو مسألة =

(**وإنما يخلق الله ـ سبحانه ـ هذه**) الأمور (**في القلب**) يعنى الميل والداعية والاختيار (**ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة**) للأمر الإلهي(**أو طاعة**) له؛(**وليس للعلم خاصية التأثير، ليكون**) المكلف (**مجبورا**) على ما سبق العلم بظهوره منه،(**لما**) أي: لدليل(**عساه يتضح من بعد**)؛ وقد أُوضِحَ في آخر الأصل الثالث الذي يلي هذا الأصل،(**ولا خَلْقُ**) بلفظ المصدر عطف لجملة منفية على جملة منفية، وهي قوله: وليس للعلم، أي: وليس خلق (**هذه الأشياء**) أي: الميل والداعية والاختيار للمكلف (**يوجب اضطراره إلى الفعل، لأنه**) تعالى (**أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية**) تدعوه إليه،(**على العزم على فعله وتركه**[1])، ولا اضطرار مع الإقدار على العزم على كل من الفعل

= العزم المصمم، فإن المعروف من مذهب القاضي أن قدرة الله تعالى متعلقة بأصل الفعل، وقدرة العبد متعلقة بوصفه، وأما أنها كيف تتعلق بوصفه فلم يوضحه القاضي، وقد أوضحه المصنف بجعلها مؤثرة في العزم المصمم، فإنه بالعزم المصمم يفترق الفعل من كونه طاعة عن كونه معصية وبالعكس، فما لم تؤثر القدرة الحادثة في العزم المصمم لم تؤثر في وصف الفعل. وذلك لأن العزم المصمم أثر قدرة العبد، وكون الفعل طاعة أو معصية أثر العزم، وأثر الأثر أثر. والله الموفق.

(١) **قوله: لأن الله تعالى أقدره.. إلخ**: قد حققنا آنفا أن الذي يتوقف عليه الترك هو الميل إلى الفعل ووجود الداعية إليه، دون اختياره. وكذلك يتوقف الترك على الداعية والميل إلي الترك أيضا، وذلك لما تقرر من أن لكل فعل اختياري ومنه الترك الذي هو فعل نفسي مبادئ أربعة مرتبة: **الأول**: تصور الملائم، وهو الداعية. **الثاني**: الشوق الناشئ عنه، وهو الميل. **الثالث**: الإرادة، وهي ميل يعقب اعتقاد النفع، أو هو تأكد الشوق، وهو ما عبر عنه المصنف بالاختيار. **الرابع**: صرف القوة المنبثة في الأعضاء، وهذا الصرف أمر اختياري مترتب على المبادئ الثلاثة التي ليست باختيار العبد. وليس معنى ترتب الصرف على المبادئ الثلاثة أن الانسان مضطر إليه عند حصول المبادئ الثلاثة التي ليست في اختيار العبد حتى يلزم الجبر، بل معناه أن الصرف لا يتحقق بدونها، ومع ذلك إن العبد مختار عند تحققها في العزم على كل من الفعل والترك، وهذا ما قصد المصنف بيانه بقوله: لأنه أقدره فيما يختاره..إلخ وهذا معنى ما نقل عن سيدنا علي رضي الله عنه من قوله: (عرفت الله بفسخ العزائم). والله تعالى أعلم.

والترك، ولما كان الإقدار على العزم على فعل مع خلق الميل إليه والداعية له ظاهرا، بخلاف الإقدار على العزم على ترك ما خلق الميل إليه والداعية له[١]، بينه بقوله: (**إذ من المستمر**) أي: من الأمر المعروف الذي لا يتخلف[٢](**ترك الإنسان لما يحبه ويختاره، وفعل شيء وهو يكرهه، لخوف**) من سطوة جبار أو حياء ممن يجله ويؤثر امتثال أمره ونهيه.

(**فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه**) أي: نشأ عن ثبوت ذلك العزم[٣] صحة تعلق التكليف بالعبد، (**و**) عنه أيضا صح (**ثوابه**) أي: أن يثاب بالطاعة، (**وعقابه**) أي: أن يعاقب بالمعصية، (**وذمه**) بفعل ما لا ينبغي شرعا، (**ومدحه**) بفعل ما هو حسن شرعا؛ (**وانتفى بطلان التكليف، و**) انتفى (**الجبر المحض**[٤])، وكفى في التخصيص) أي: تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (**لتصحيح التكليف**) أي: كفى[٥] لأجل تصحيح التكليف (**هذا الأمر**

---

(١) **قوله: ما خلق الميل إليه**: وهو ما يحبه في ترك ما يحبه، وما يكرهه، في فعل ما يكرهه، والداعية والميل هنا إلى الترك، فيكون فعله تركا لتركه، فصح كون المثالين الآتيين للترك، وإلا فالظاهر أن المثال الثاني للفعل.

(٢) **قوله: الذي لا يتخلف**: كان عليه أن يقول بدل قوله: لا يتخلف: يكثر وجوده، لأن ترك الإنسان لما يحبه يتخلف كثيرا، وذلك بأن يفعله.

(٣) **قوله: فعن ذلك العزم.. إلخ**: أي العزم الكائن بقدرة العبد الذي هو أثر لها، لأن صحة التكليف عند المصنف فرع عن كون العزم أثر قدرة العبد.

(٤) **قوله: وانتفى الجبر المحض**: تقييد الجبر بالمحض للتعريض بالأشاعرة بأنه يلزمهم الجبر المحض.

(٥) **قوله: أي كفى لأجل تصحيح التكليف**: الظاهر أن الجار متعلق بالتخصيص لا بالكفاية، لأن تصحيح التكليف باعث على التخصيص لا على الكفاية. نعم على تعلقه بـ«يكفي»، اللام للصلة لا للتعليل، وهذا أنسب بالمقام لأن الكلام منصب على تصحيح التكليف، وبيان أن هذا كاف فيه.

الواحد[1]) الذي جعل متعلقا لتأثير قدرة العبد، (**وأعني**) بهذا الأمر الواحد (**العزم المصمم**) على الفعل؛ (**وما سواه**) أي: ما سوى العزم المصمَّم(**مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى مُتَأَثِّرَةٌ عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة**[2] الحادثة) المخلوقة (**المتأثرة عن قدرته تعالى. والله سبحانه أعلم**).

(**ومع ذلك**) أي: ومع ما ذكرنا من أن العزم المصمَّم موجود بالقدرة الحادثة (**فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى، بل لا يقع**) هذا العزم الموصوف بالحسن (**إلا بتوفيق منه تعالى تفضلا**) لا وجوبا، (**فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس**) ثلاثتها (**موانع**) من العزم المذكور (**تشبه القواسر**) أي: تشبه الأمور الحاملة على ترك العزم قهرا، (**لقوّة استيلائها**) على الإنسان، (**فلا يغلب**) بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو إليه (**إلا بمعونة التوفيق**) من الله سبحانه للعبد، (**وليس لأحد على الله تعالى أن يوفقه**)، لأنه لا يجب على الله شيء كما سيأتي بيانه في الأصل الرابع؛ (**بل**) العبد (**إذا أعلمه**) الله تعالى (**طريقي الخير والشر، وخَلَقَ المِكْنَةَ**[3]) من كل منهما (**له فقد أعذر إليه**) أي: أزاح عذره منهيا إزاحة العذر إليه، فأعذر مضمن معنى أنهى؛ (**وعدم التوفيق وهو الخذلان، وهو**) أي: الخذلان (**أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها**)،

(١) **قوله: هذا الأمر الواحد**: أقول: ليس المتأثر بقدرة العبد على حسب مذهب المصنف أمرا واحدا. بل أمور لا تدخل تحت الحصر، وذلك لأن كل فعل وترك من المكلف يحتاج إلى عزم، فهناك عزوم بعدد الأفعال والتروك، وليس عزما واحدا كما توهمه المصنف، فمحاولة المصنف لتقليل التخصيص والتهوين من شأن العزم المصمَّم فاشلة، لاسيما وهذا العزم منشأ كل الأفعال والتروك ومصدرها، فكيف يقلل من شأنه؟ فلا يصح التقليل من شأنه لا كمّا، ولا كيفا.

(٢) **قوله: بلا واسطة القدرة الحادثة**: قصد بهذا نفي ما قاله المعتزلة من أن قدرته تعالى مؤثرة في الأفعال الجزئية بواسطة تأثير قدرة الأنسان المخلوقة له تعالى، والتي هي أثر قدرته تعالى.

(٣) **قوله: وخلق المكنة**: بأن أقدره على عزم كل من الخير والشر.

وقوله: **(لا يسلبه)** هو خبر المبتدأ الذي هو عدم التوفيق، وما بينهما اعتراض، والمعنى: أن عدم التوفيق لا يسلب العبد **(المكنة)** أي التمكن **(من ذلك العزم التي خلقها له)** نعت للمكنة.

(وهذه) المكنة، وسيأتي أنها عبارة عن سلامة الأسباب والآلات[١] **(غير القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل)**، بل تكون معه توجد حال[٢] حدوث الفعل، وتتعلق به في هذه الحالة؛ **(حتى قد يقالُ)**[٣] بناءً على ما ذهبوا إليه: **(إن التكليف بغير المقدور واقع، لأنه)** أي: التكليف وهو الطلب الإلزامي لما فيه كلفة، **(يكون قبل)** وجود **(الفعل)** المطلوب **(بالضرورة)**، لأن طلب الفعل بعد[٤] وجوده طلب لتحصيل الحاصل، وهو محال؛ **(ومقارن[٥]** المتأخر**)** عن شيء **(غير موجود مع المتقدم)** عليه، فالقدرة المدعى أنها إنما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه، فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه[٦].

---

(١) **قوله: أنها عبارة عن سلامة الأسباب والآلات**: كسلامة اللسان عن الخرس، واليد عن الشلل، والبدن عن المرض، وذلك لعدم التمكن من الفعل بدونها، وهذه الأمور المؤثرة في الفعل مباشرة هي الآلات، وأما الأسباب فهي المؤثر غير المباشر في الفعل كالداعية والميل.

(٢) **قوله: بل تكون معه.. إلخ**: وهذه القدرة متقدمة على الفعل ذاتا لا زمانا تقدم السبب على المسبب، وهي سبب عادي لخلق الله الفعل.

(٣) **قوله: حتى قد يقال**: هذا ابتداء فهو بالرفع لا بالنصب.

(٤) **قوله: بعد وجوده**: وفي نسخة مع بدل بعد.

(٥) **قوله: ومقارن المتأخر**: المقارن القدرة التي بها الفعل. والمتأخر هو الفعل، والشيء هو التكليف، وهو المتقدم.

(٦) **قوله: فيكون التكليف بالفعل... إلخ**: لأنه حين التكليف لم توجد القدرة، إلا أنه يكون تكليفا بما سيقدر عليه، فيكون تكليفا بالمقدور عليه بهذا المعنى، فمن أجل ذلك قال: قد يقال على وجه التبرؤ من القول، ثم إن شرط التكليف هو وجود القدرة بمعنى صحة الأسباب، وسلامة الآلات، والقدرة بهذا المعنى موجودة حين التكليف، لأنها متقدمة على الفعل كالتكليف بلا خلاف، فلا يلزم التكليف بغير المقدور.

وقوله: (**فإن المراد**) بيان لكون المكنة غير القدرة، تقريره: أن المراد (**بتلك القدرة**) التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل هو (**القدرة التي يقام بها الفعل، وهى قدرة جزئية**) أي: فرد هو جزئي حقيقي (**مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية**[١]، تخلق) تلك القدرة الجزئية (**مع الفعل**) لا قبله، وهي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير، وهي عرض جزئي، فالمتقدِّم على الفعل المكنة؛ والمتأخِّر عنه الامتثال[٢].

(**وقولنا: يقام بها الفعل تساهُل**) في العبارة، إذ المقيم للشيء متقدم عليه[٣]، (**وإنما هي**) أي: القدرة المذكورة (**معه**) أي: مع الفعل لا قبله، (**إذ كان الفعل**) عند أهل السنة (**إنما هو أثر قدرة الله سبحانه**) وحذف لفظة كان هنا أولى من ثبوتها.

(**قال القاضي أبو بكر**) ابن الطيب الباقلاني مُقدَّم أهل السنة، وهو المراد حيث ما اطلق القاضي في كتب الكلام: (**إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة**[٤] **إلا**

---

(١) **قوله: مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية**: التي لا وجود لها في الخارج، لأن الكليات لا وجود لها إلا في الأذهان، والموجودات الخارجية إنما هي الجزئيات، وليس المراد بالقدرة الكلية المكنة كما قد يتوهم،بل القدرة بهذا المعني تباين المكنة. لكنه لا علاقة للموضوع بهذا الأمر، فكان الأولى أن يقول بدل هذا الكلام: وهي قدرة جزئية عبارة عن تعلق القدرة الكلية المتقدمة على الفعل، والكلية والجزئية على هذا ليس بالمعنى المنطقي كما تقدم بيانه قريبا.

(٢) **قوله: والمتأخر عنه الامتثال**: لا محل لهذا الكلام ههنا، لأن المقام مقام بيان الفرق بين القدرة المتقدمة على الفعل التي هي شرط التكليف بالفعل، وهي عبارة عن سلامة الأسباب والآلات، وبين القدرة التي يقام بها الفعل، فكان المناسب بالمقام أن يقول: «والقدرة التي يقام بها الفعل مقارنة للفعل».أو «والمقارنة للفعل هي القدرة الجزئية التي يقام بها الفعل».

(٣) **قوله: إذ المقيم للشيء متقدم عليه**: كان عليه أن يقول: «إذ المقيم للشيء متقدم عليه ومؤثر فيه»، فإن أصل التساهل إنما هو من جهة إفادة كلمة يقام التأثير، وأما التقدم فهو تابع للتأثير، لأنه من لازم المؤثر أن يكون متقدما على الأثر، فمن أجل ذلك علله المصنف بقوله: إذ كان الفعل إنما هو أثر قدرة الله سبحانه.

(٤) قوله: لا يخلق تلك القدرة: أي القدرة التي مع الفعل.

ويخلق الفعل تحتها، فهي من الفعل[1]) أي: بالنسبة إليه (**بمنزلة المشروط من الشرط، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط، فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة**) الحادثة (**بلا فعل، ويجوز**) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة[2]، إذ يجوز (**أن يوجد الشرط بلا مشروط**.

وهذه القدرة) أي: المسماة بالمكنة[3](**شرط التكليف مقدمة عليه**) ضرورةُ وجوب تقدم الشرط على المشروط؛ (**وهي عبارة عندهم**) أي: عند أهل السنة (**عن سلامة الآلات**) أي: آلات الفعل (**وصحة الأسباب**) أي: أسبابه (**بناء على أن من كان كذلك**) أي: سليم الآلات وقد صحت له الأسباب (**فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل، كذا أجرى سبحانه العادة**) لا يسئل عما يفعل سبحانه.

(**ومن مشايخنا**) معشر أهل السنة (**من ذهب إلى أن القدرة**) المقابلة للمكنة أعني المستجمعة لشرائط التأثير (**تتقدم حقيقة على الفعل**).[4] وبالله التوفيق.

---

(١) **قوله: فهي من الفعل**: من هذه ابتدائية اتصالية مثلها في قول النبي ﷺ لعلي رضِيَ الله عنه: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى).

(٢) **قوله: ويجوز أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة**: وذلك كالأفعال الاضطرارية كحركة الساقط والمرتعش، فإنها مخلوقة في العبد لله تعالى كالحركات الاختيارية، لكن بدون خلقه تعالى في العبد القدرة عليها.

(٣) **قوله: المسماة بالمكنة**: المتقدمة على الفعل.

[بيان أن القول بتقدم القدرة على الفعل يناسب من يقول بالتأثير لها بالفعل أو بالقوة]

(٤) **قوله: ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم حقيقة على الفعل**: هذا المذهب يناسب مذهب من يرى أن قدرة العبد لها تأثير في أمر ما، كالمصنف القائل بأنها مؤثرة في العزم المصمَّم، وهو في هذا موافق للماتريدية وكابي إسحاق الإسفراييني القائل بأن أفعال الإنسان الاختيارية أثر لكل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد، وغير هؤلاء ممن يقول بنوع من التأثير لقدرة العبد، وذلك لأن المؤثِّر لابد من أن يتقدم المؤثَّر فيه ويقارن عدمه، حتى يؤثِّر فيه =

= بإخراجه من العدم إلى الوجود، ومن أجل ذلك اتفق المعتزلة على القول بالتقدم. كما يناسب هذا المذهب قول من قال من الأشاعرة: إن قدرة العبد من شأنها التأثير، ولولا مقارنتها بتعلق قدرة الله تعالى بالفعل المتعلقة هي به لأثرت هي فيه بإيجاده، مع أن الذي نعلمه من أصحاب هذه المذاهب ما عدا المعتزلة، هو القول بالمقارنة دون التقدم. والقول الأول يناسب القول بأن قدرة العبد ليس لها أيّ تأثير في أمر من الأمور، وليس من شأنها التأثير أيضا، وذلك لأن المقارنة متحققة قطعا، لأن المتعلق بالكسر لابد من أن يقارن المتعلق في الوجود، وأما تقدم القدرة على الفعل فلا حاجة إلى القول به، كما أنه لا دليل عليه. والله تعالى أعلم.

كون الاستطاعة مع الفعل عند الإمام الأشعري، وعلى ماذا بنى هذه المسألة:

أقول: إن الإمام أبا الحسن الأشعري قد عرف القدرة بـ«العرض المقارن للفعل» وهذا التعريف ليس للقدرة بمعنى سلامة الأسباب وصحة الآلات، فإن القدرة بهذا المعنى لا خلاف في أنها متقدمة على الفعل، وهي مناط التكليف، بل التعريف المذكور إنما هو للقدرة الحادثة التي يحصل بها الفعل ويتقوم بها ظاهراً.

وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في هذه القدرة هل هي متقدمة على الفعل، وأنها تتعلق بالفعل قبل حدوثه، أم ليست متقدمة على الفعل، وإنما توجد وقت الفعل، وتتعلق به في حال حدوثه؟ جمهور أهل السنة على الثاني، والمعتزلة على الأول.

فبناء على قول أهل السنة عرّف الإمام أبو الحسن الأشعري القدرة بـ«العرض المقارن للفعل».

وقد بنى كثير من المتكلمين التعريف المذكور للأشعري على قوله بتجدد الأعراض. وبيان ذلك أن القدرة الحادثة عند الأشعري متعلقة بالفعل غير مؤثرة فيه، والتعلق لا على سبيل التأثير لا بد فيه من مقارنة المتعلق للمتعلق، والقدرة عنده عرض متجدد، فلا يتصور على هذا تقدمها على الفعل، لأن المتجدد المتقدم على الفعل لا يكون مقارناً للفعل، فالإمام الأشعري لقوله بتجدد الأعراض مضطر إلى القول بعدم تقدم القدرة على الفعل، وبكونها مقارنة لها.

وهكذا استدل كثير من المتكلمين على كون القدرة مع الفعل بتجدد الأعراض، وبنوا المسألة عليه.

وبناء على هذا لو فرض عدم تجدد الأعراض لما كان في القول بتقدم القدرة على الفعل =

....

= بأس، والمعتزلة معظمهم قائلون بعدم تجدد الأعراض ـ على تفصيلٍ لهم في ذلك وخلاف لهم فيه ـ فلا بأس على هذا في قولهم بتقدم القدرة على الفعل، فيعود الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة حينئذ إلى مسألة تجدد الأعراض، وهي مسألة فلسفية وليست مسألة اعتقادية، ومن أجل ذلك وافق فيها المعتزلة كثير من أهل السنة.

ويرد على هذا البناء أمور:

الأول: أن القول بتجدد الأعراض مذهب ضعيف، حتى قال بعض علماء أهل السنة: إن القول به سفسطة، فبناء مذهب أهل السنة من كون الاستطاعة مع الفعل على هذا المذهب الضعيف يكون تضعيفاً له.

الثاني: أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في المسألة حينئذ لا يكون في مسألة اعتقادية، مع أن العلماء من كلا الفريقين ومن علماء الفرق ذكروا المسألة في المسائل الخلافية الاعتقادية بين الفريقين.

الثالث: أن مسألة كون القدرة مع الفعل أو متقدمة عليه من مسائل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة من القديم قبل الإمام أبي الحسن بكثير، فقد قال بها أئمة أهل السنة المتقدمون على الأشعري، فإن المسألة واردة في كلام الإمام أبي حنيفة وكلام الإمام أحمد وغيرهم، ولا يعرف عن هؤلاء القول بتجدد الأعراض، بل كان كثير منهم يرون الكلام في الجوهر والعرض من الدخول في علم الكلام المذموم، وقد أنكروا على الداخل فيه أشد الإنكار.

وأما مسألة تجدد الأعراض فمعروفة من مذهب الإمام أبي الحسن ومن تبعه، وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا: بأن السبب المحوج إلى المؤثر في وجود العالم أي إلى صانعه هو حدوثه لا إمكانه، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع، بحيث لو جاز على الصانع العدم ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ لما ضر عدمه في وجود العالم، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض. ولما كان العرض متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلاً، فلا يصح على هذا بناء مذهب أهل السنة في الاستطاعة على القول بتجدد الأعراض. =

....

= **الرابع**: أن بناء مسألة الاستطاعة على مسألة تجدد الأعراض، وبناء الخلاف في تلك على الخلاف في هذه، يقتضي أن المعتزلة لو كانوا قائلين بتجدد الأعراض لما ساغ لهم القول بتقدم القدرة على الفعل، مع أنه لو فرض أنهم يقولون بتجدد الأعراض ـ كالأشعري ـ لساغ لهم القول بأن الاستطاعة متقدمة على الفعل، وأنها تتعلق به قبل حدوثه، بل هم قائلون بذلك سواء قالوا بتجدد الأعراض أم لم يقولوا به، ويدل على ذلك أنهم مع قولهم بتقدم الاستطاعة على الفعل اختلفوا في بقائها حال وجود الفعل، فمنهم من قال بوجوب بقائها حال وجود الفعل، ومنهم من جوز انتفاءها حينئذ، فهذا الفريق الأخير منهم مع تجويزه انتفاءها وعدم بقائها إلى وقت الفعل قال بتقدمها على الفعل. وانظر شرح المواقف مبحث الأعراض ٥/ ٣٨، ومبحث الاستطاعة ٦/ ٩٣.

فلا يصح إذن بناء مسألة الاستطاعة على مسألة تجدد الأعراض، وبناء الخلاف في تلك على الخلاف في هذه.

فالتحقيق: أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في أن الاستطاعة هل هي مع الفعل أو متقدمة عليه ليس مبنيّاً على مسألة تجدد الأعراض وعدمه، وإنما هو مبني على أمر آخر وهو الخلاف في خلق أفعال العباد، كما قاله بعض المحققين.

وبيان ذلك: أن المعتزلة من أجل قولهم بأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم وأثر عن قُدَرِهِمْ قالوا: إن القدرة التي بها الفعل متقدمة على الفعل، لأن إيجاد الفعل عبارة عن إخراجه من العدم إلى الوجود، فلا بد للقدرة المؤثرة في إيجاده من أن تقارن عدمه حتى يصح إخراجها إياه من العدم إلى الوجود، فلا بد من تقدمها على الفعل.

وأما أهل السنة فمن أجل قولهم بأن القدرة التي بها الفعل ظاهراً غير مؤثرة في وجود الفعل، بل متعلقة به بدون تأثير لها فيه، قالوا: إنها مقارنة للفعل، لأن المقارنة لا بد منها ليصح تعلقها بالفعل، ويصح كون الفعل مكسوباً للعبد، وذلك لأن تعلق شيء بشيء لا على وجه الاختراع إنما يتصور عند وجود الشيء الثاني، ولا يتصور هذا التعلق قبل وجوده.

وأما تقدمها على الفعل فإنما يُحتاج إلى القول به إذا قيل: إنها مؤثرة في الفعل. وأهل السنة لم يقولوا بتأثيرها، فلم يحتاجوا إلى القول بقدرة موجودة قبل الفعل، بل لا يتصور تقدم المتعلق على المتعلق إلا إذا كان ذلك التعلق على وجه الاختراع. وأهل السنة لم يقولوا به. ولو كان أهل السنة قائلين به لقالوا بالتقدم على الفعل كالمعتزلة. والله تعالى أعلم.

الأصل الثالث:
أن فعل العبد واقع بمشيئة الله وإرادته

(الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسبا له فهو) واقع **(بمشيئة الله)** تعالى **(وإرادته)**، وهي عطف تفسير للمشيئة، فإرادته تعالى متعلقة بكل كائن[١]، غير متعلقة بما ليس[٢] بكائن، **(فهو تعالى مريد لما نسميه شرا[٣]** من كفر وغيره**)** من المعاصي**(كما هو مريد للخير)** من إيمان وغيره من الطاعات، **(ولو لم يرده)** أي الشر **(لم يقع)**، هذا هو المعروف عن السلف، وقد اتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة، فيقال: جميع الكائنات مرادة لله تعالى، ومنهم من منع التفصيل[٤]، فقال: لا يقال: إنه يريد الكفر والظلم والفسق، لإيهامه الكفر، وهو

---

(١) **قوله: بكل كائن:** أي ما كان وما يكون، وكذا في ما بعده.

(٢) **قوله: غير متعلقة بما ليس بكائن:** زاد هذا ردا على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى أراد من الكافر الإيمان مع عدم وقوعه منه، ومن الفاسق الطاعة مع عدم وقوعها. وأما قوله: متعلقة بكل كائن فهو تفريع على كلام المصنف، وهو أيضا رد على المعتزلة في قولهم بعدم تعلق إرادة الله تعالى بالكفر والمعاصي.

(٣) **قوله: لما نسميه شرا:** عبر بهذا التعبير لأمرين **الأول:** تجنبا عما في التعبير بأنه تعالى مريد للشر والكفر من إيهام سوء الأدب. والثاني: للإشارة إلى أن الفعل إنما يكون شرا بالنظر إلى الجهة المِلْكية. وأما بالنسبة إلى الجهة الملكوتية، فكل مراداته أو مفعولاته تعالى خير من حيث أنها لا تخلوا عن حكمة.

(٤) **قوله: ومنهم من منع التفصيل:** أي بالنسبة للبعض وهو الشر.

وهذا القول منقول عن ابن كُلَّاب، وللمحقق البكي في شرح «عقيدة ابن الحاجب» كلام نفيس متعلق بهذا المقام نقله عنه الزبيدي في شرح الإحياء (٢/ ١٧٨) رأينا أن ننقله لنفاسته. قال رحمه الله =

أن الظلم والكفر والفسق مأمور به، لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو الإرادة؛ وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف أي: الإعلام من الشارع، ولا توقيف في الإسناد تفصيلا، قالوا: وما ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالا لا تفصيلا كما يصح بالإجماع والنص أن يقال: الله خالق كل شيء، ولا يصح أن يقال: خالق القاذورات، وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا، وكما يقال: له ما في السماوات والأرض أي: مالكها، ولا يقال: له الزوجات والأولاد؛ لإيهامه إضافة غير المِلْك إليه، ومنهم من جوز أن يقال: الله مريد للكفر والفسق معصية معاقَبا عليها[1].

وفي قول المصنف: لما نسميه شرا، تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات

= تعالى: والحق أن ههنا مقامين: الأول: تحقيق ما في نفس الأمر، الثاني: التعبير بما يدل عليه.

أما الأول: فقد أعطت الأدلة العقلية والسمعية والوجدانية أنه ـ جل وعلا ـ مريد لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد، بإرادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير ولا كثرة ولا اختلاف، وإنما الاختلاف والكثرة في المتعلقات فقط.

وأما الثاني: فالعمدة فيه إنما هو الواردات السمعية، إذ ذاك عمل لساني، والأعمال قد انقسمت من جهة الأحكام الشرعية إلى ما يجوز وما لا يجوز، والعمل اللساني من ذلك. فما كان منه على مقتضى الأدب فحسن إطلاقه، وما لا فلا، والآداب إنما تعرف ممن قال: (أدبني ربي فأحسن أدبي) ﷺ. وإذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على أن الأدب عدم التصريح بما تعلق به النهي، أو كان غير ملائم للطباع البشرية بنسبته إليه جل وعلا، وإن كان كل ذلك في نفس الأمر ليس إلا منه. قال تعالى حاكيا عن خليله عليه السلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهۡدِينِ ۞ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۞ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ﴾، وقال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾، بعد قوله: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ وفي صحيح مسلم عنه صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث التوجه الطويل: (الخير في يديك والشر ليس إليك) إلى غير ذلك.

(١) **قوله: ومنهم من جوز.. إلخ**: أي مع قرنه بما يدفع الإيهام، وهو قوله: معصية معاقبا عليها، فإن هذا يدفع احتمال أن يراد بالإرادة الأمر.

شرا بالنسبة إلى تعلقه بنا وضرره لنا، لا بالنسبة إلى صدوره عنه تعالى، فخلقه الشر ليس قبيحا، إذ لا قبيح منه تعالى[1] لا يسئل عما يفعل.

[مذهب المعتزلة أن المعاصي واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة الله تعالى، ودلائلهم على مذهبهم]

(**وعند المعتزلة**) أنه إنما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة، و (**سائر المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة الله تعالى**) فإنه إنما يريد عندهم عدم وقوعها، ويكره وقوعها، فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع، لا الكفر وإن وقع، ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك.

قالوا[2]: أولا في التمسك لما زعموه: (**قال الله تعالى**: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعِبَادِ﴾) [غافر: ٣١] أي ظلما مضافا للعباد كائنا منهم، مع أن الظلم كائن من العباد بلا شك، فهو ليس مرادا له تعالى، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

(و) قالوا ثانيا: (**إرادته ظلمهم**) أي: ظلم العباد (**لأنفسهم**[3] ثم عقابهم عليه ظلم، فهو منزه عنه سبحانه)؛ وهذا تمسك عقلي.

---

(١) **قوله: إذ لا قبيح منه تعالى**: وذلك لأن اتصاف الشيء بالقبح إما باعتبار مخالفة الأمر الذي ينبغي إطاعته، ولا أمر على الله تعالى، أو باعتبار ما يترتب عليه من الضرر، والله تعالى منزه عن أن يتضرر بشيء.

(٢) **قوله: قالوا**: مقوله قال الله تعالى.

(٣) **قوله: إرادته ظلمهم لأنفسهم**: أي لبعضهم البعض، وهذا التفسير أنسب بسياق هذا الكلام بما قبله، لأن المتبادر من الظلم عندما ينسب للعباد هو ظلمهم لغيرهم لا ظلمهم لأنفسهم بالمعاصي، ويحتمل أن يراد بظلمهم لأنفسهم معاصيهم مطلقا، وهو الأنسب بما بعده. استدل المصنف على نفي هذه الإرادة أولا بالنقل، ثم بالعقل.

(و) قالوا ثالثا: **(قال الله تعالى:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ **[الأعراف: ٢٨]**، **وقال تعالى:** ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ **[الزمر: ٧])**، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، قالوا: والفساد كائن والمحبة تلازم الإرادة، بل ليست غيرها، فالفساد ليس بمراد؛ وعلى هذا المنوال استدلالهم بالآيتين اللتين قبلها.

وقالوا رابعا: قال تعالى: (﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ **[الذاريات: ٥٦]** **دل على أنه**[1] أراد من الكل العبادة والطاعة، لا المعصية.

(وهذا) التمسك بالآيات المذكورة **(بناء)** منهم **(على تلازم الإرادة والمحبة والرضا والأمر عندهم)**، فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرها، بل لا تغاير بينها، إذ هي بمعنى واحد عندهم.

وقوله: **(ولأن)** عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق أي: إن المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد بالآيات السابقة، ولأن **(إرادة القبيح قبيحة، والأمرَ عندهم**[2] بغير المراد[3] والمحبوب والمرضي سفه)، والسفه محال على الله تعالى. وهذا متمسك عقلي، وما قبله من الآيات نقلي؛ وسيأتي الجواب عن الجميع.

---

(١) **قوله دل على أنه... إلخ:** أخذوا هذا من اللام في ليعبدوني، فإنها للتعليل، وهي تقتضي إرادة مدخولها، وقوله: لا المعصية: مأخوذ من الحصر.

(٢) **قوله: والأمر:** بالنصب عطف على إرادة القبيح، وهو دليل عقلي ثان.

(٣) **قوله بغير المراد:** وهو الإيمان والطاعة حيث أمر الكافر بالإيمان والفاسق بالطاعة، ولم يردهما منهما عند أهل السنة، وعطف المحبوب والمرضي على المراد مبني على مذهب المعتزلة المتمسكين بهذا الدليل من أن الإرادة تلازم المحبة والرضى، وأما أهل السنة فقد منعوا الاستلزام بينها.

[دلائل أهل السنة على أن كل واقع من الخير والشر وغيرهما واقع بإرادته تعالى، وأجوبتهم على دلائل المعتزلة]

(ولنا) في الاستدلال على أن إرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن **(إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة)** وهي قولهم: **(ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**[١]، فانعقد إجماع السلف على قولنا).

(و) لنا **(قوله تعالى:** ﴿أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ **[الرعد: ٣١] أي: لكنه شاء هداية بعض وإضلال بعض كما دل عليه قوله تعالى:** ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] **والآية الآتية تلوها**[٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] وقوله تعالى: (﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ **[السجدة: ١٣]**) وقوله تعالى: (﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[٣][الإنسان: ٣٠]، و)

---

(١) **قوله: ولنا إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة ما شاء الله كان،** وما لم يشأ لم يكن: الجملة الأولى تفيد عدم مشيئته تعالى لإيمان الكافر وطاعة الفاسق، فإنه لو شاءهما لكانا. والجملة الثانية تفيد مشيئته تعالى لكفر الكافر وعصيان الفاسق، فإنه لو لم يشأهما لما كانا. وهذه الجملة قطعة من الحديث، ولم يستدل بها من هذه الجهة لأن هذه الجهة ظنية، لكون الحديث آحادا، ففضل المصنف أن يستدل بها من الجهة القطعية، وهي جهة إجماع الأمة على مقتضاها. والحديث أخرجه أبو داود في «سننه» في الأدب، باب: ما يقول إذا أصبح (٥٠٧٥)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة»(٤٦)، عن ابنة من بنات رسول الله وكان يعلِّمها فيقول: قُولِي حين تُصْبِحِينَ: سبحان الله وبحمده، لا قوة إلا بالله، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فإنه من قالهن حين يصبح حُفِظَ حتى يمسيَ، ومن قالهن حين يمسي حُفِظَ حتى يصبح.

(٢) **قوله: والآية الآتية تلوها:** وهي هذه: ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًۢا﴾ [الإنسان: ٣١].

(٣) **قوله: وما تشاؤون إلا أن يشاء الله:** حمل المصنف الآية على معنى ما تشاؤون شيئا إلا أن يشاء الله تعالى ذلك الشيء كما يدل على هذا المعنى قوله: فكانت بمشيئته، لكن المتبادر أن المعنى: إلا أن يشاء الله مشيئتكم، ولم يحمل الآية عليه لأمرين: **الأول:** لتكون الآية نصا فيما أراده من الاستدلال. **والثاني:** لئلا تكون الآية ردا لما اختاره في الأصل السابق من أن العزم المصمم أثر قدرة العبد، فإن مشيئة العبد هي عزمه المصمم. فإن كانت مشيئة العبد بمشيئة الله تعالى كانت أثر قدرته تعالى، لأن مشيئته تعالى لا تتعلق إلا بما تتعلق به قدرته تعالى.

هم **(قد شاؤوا المعاصي)** وفاقا، **(فكانت بمشيئته)** تعالى **(بهذا النص)** النافي لأن يشاؤوا شيئا لا يشاؤه سبحانه، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥])، فإن هذه الآية الشريفة مصرحة بتعلق إرادته بالهداية والإضلال، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ﴾ [هود: ٣٤]

(ولهم) أي: للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الآيات **(أجوبة ليست لازمة)** لنا، لفسادها. وعمدتهم القصوى منها حمل المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء[١]، وليس بشيء، لأنه خلاف الظاهر[٢]، وتقييد للمطلق من

[تقسيم المعتزلة المشيئة إلى مشيئة القسر والإلجاء وإلى مشيئة بدونهما، وبيان مشيئة القسر والإلجاء عندهم]

(١) **قوله: على مشيئة القسر والإلجاء**: يعني أن المعتزلة حملوا المشيئة المنفية في هذه الآيات عن إيمان الكافر وطاعة العاصي على المشيئة القسرية، وأما أصل المشيئة فموجودة بالنسبة إليهما، لكنها ليست مشيئة على سبيل القسر والإلجاء؛ فقسم المعتزلة المشيئة إلى قسمين: مشيئة قسر وإلجاء، ومشيئة بدونهما، والمنفي عن إيمان الكافر وطاعة العاصي هو الأول دون الثاني. أما أهل السنة فقد قالوا: إن المشيئة مشيئة واحدة، وما شاء الله كان. قال الزبيدي في الاتحاف (٢/ ١٧٣): العمدة القصوى لهم ـ أي للمعتزلة ـ في الجواب عن أكثر الآيات: حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء، وحين سئلوا عن معناها تحيروا، فقال العلامة الزمخشري: معناها خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم، ورد بأن المؤمن حينئذ يكون هو الله تعالى لا العبد على ما زعمتم من إلزامنا لـمَّا قلنا بأن الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك! وقال الجبائي: معناها خلق العلم الضروري بصحة الإيمان، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري، ورد بأن هذا لا يكون إيمانا، والكلام فيه، على أن في بعض الآيات دلالة على أنهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة، فقال ابنه أبو هاشم: معناها أن يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعُذبوا عذابا شديداً، وهذا أيضا فاسد لأن كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون، على أن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ يشهد بفساد تأويلاتهم، لسبق الحكم بملأ جهنم، ولا خفاء في أن الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم. وبالله التوفيق.

(٢) **قوله: لأنه خلاف الظاهر**: لأن الظاهر هو نفي المشيئة عن إيمان الكافر وطاعة العاصي مطلقا =

غير دلالة عليه؛ على أنهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر والإلجاء، فاضطربوا فيه.

وقوله: (**ولأن**) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أي: ما ادعيناه من تعلق الإرادة بكل كائن حق للآيات السابقة، ولدليل عقلي وهو: أن (**المعاصي لو كانت واقعة على وفق إرادة عدو الله إبليس، وهي**) كما لا يخفي (**أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره، لزم رد مُلْك الجبار ذي الجلال والإكرام إلى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية**) متكفل بأمر أهلها، (**ويستنكف**) ذلك الزعيم (**عنها، وهو**) أي: الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما بعده، وهو (**أن يستمر**) أن يدوم مطردا (**في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده، ونسبة هذا إليه تعالى نسبة للعجز إليه تعالى رب العالمين**) عن قول الظالمين علوا كبيرا.

(**والجواب عما أوردوه**) متمَسَّكا لهم من الآيات: أما عن قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] وما بمعناه فهو (**أنه سبحانه نفى إرادته ظلم العباد**) أي: ظلمه لعباده، (**وهو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم**)، فليس المنفي في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضا، فإنه كائن ومراد.

(**وسنذكر**) أثناء هذا الأصل (**جواب قولهم: إرادته الظلم**) أي: ظلمهم لأنفسهم (**إلخ**). وإفراد قولهم هذا بجواب يقتضي كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه في هذا التوضيح، ويصح[1] أن يكون مع ما قبله دليلا واحدا

وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾ [الزمر: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] فهو أنه (**لا تلازم**

= بدون تقييد للمشيئة بالقسر.

(١) **قوله: ويصح أن يكون...الخ**: وذلك بأن يكون هذا القول إيضاحا للآية وبيانا لوجه دلالتها على عدم إرادته تعالى للمعاصي، لأن إرادته تعالى ظلم العباد بعضهم لبعض ثم عقابهم عليه ظلم منه تعالى على حسب اعتقاد المعتزلة.

بين الرضا والمحبة وبين الإرادة) كما ادعوه؛ **(إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه)** ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء، وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته؛ وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء، لا إرادة وقوعه؛ والمحبة إرادة خاصة[١]، وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة[٢]، والإرادة أعم، فهي منفكة عنها فيما إذا تعلقت بما يتبعه تَبِعة ومؤاخذة.

وأما عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] فهو أنه **(لا تلازم بين الأمر والإرادة، إذ قد يأمر)** الآمرُ **(بما لا يريده: كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبده بمخالفته)** أمره، **(فيأمره)** بحضرة مَن لامه، **(و)** هو **(لا يريد[٣])** في هذه الحالة **(المأمور به، ليظهر)** لمن لامه **(صدقه[٤])**، فقد تحقق انفكاك الأمر عن الإرادة؛ **(فالمعاصي واقعة بإرادته)** تعالى **(ومشيئته)** وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الإرادة عليها، **(لا بأمره ورضاه ومحبته)** لما قررنا.

(وقال إمام الحرمين: إن من حقق لم يكِعَّ عن القول بأن المعاصي بمحبته، ونقله بعضهم) بمعناه **(عن)** الشيخ أبي الحسن **(الأشعري، لتقاربها)** أي: المحبة والإرادة والرضا، يريد تقاربها في المعنى **(لغة، فإن من أراد شيئا أو شاءه فقد**

---

(١) **قوله: والمحبة إرادة خاصة**: فيه أنه يلزم على هذا أن يكون إيمان الكافر وطاعة الفاسق غير محبوب لله تعالى لعدم إرادته لها، فإن الخاص ـ وهو المحبة هنا ـ ينتفي بانتفاء العام، وهو الإرادة. فالصواب: أن يقال: إن المحبة مباينة للإرادة كالرضا، ويمكن أن تفسر على هذا بكون الشيء راجحا عند المحب على ضده.

(٢) **قوله: وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة**: أي لا يتبع تلك الإرادة تبعة ولا مؤاخذة لفاعل المراد، وهو المكلَّف، وليس المراد أنه لا يتبع المريد تبعة ومؤاخذة، لأن المريد هنا هو الله.

(٣) **قوله: وهو لا يريد إلخ**: قد يقال: إن الموجود هنا إنما هو صورة الأمر وصيغته لا حقيقته، فلا يكون على هذا مثالا لانفكاك الأمر عن الإرادة.

(٤) **قوله: صدقه**: أي صدق السيد في دعواه عدم طاعة عبده له.

رضيه وأحبه)، وهذا التعليل نقل لكلام إمام الحرمين بالمعنى، وعبارة الإرشاد: ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة[١]، وقال: المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا؛ فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه. انتهت. وهي ظاهرة في ترادف الإرادة والمحبة والرضا، **(وهذا)** الذي قاله إمام الحرمين **(خلاف كلمة أكثر أهل السنة)**، لتصريحهم بأن الكفر مراد له، وأنه لا يحبه ولا يرضاه، وأن المشيئة والإرادة غير المحبة والرضا، وأن الرضا ترك الاعتراض[٢]، والمحبة إرادة خاصة كما بيناه آنفا. وبعض أهل السنة مشى على أن كلا منهما إرادة خاصة، وفسر الرضا بأنه: الإرادة مع ترك الاعتراض؛ **(وهو)** أي: ما قاله إمام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري **(وإن كان)** لو قال به أهل السنة **(لا يلزمهم به)** أي: بسبب القول به **(ضرر في الاعتقاد**[٣]**، إذ كان مناط العقاب)** أي: المعنى الذي علق به العقاب ورتب عليه هو **(مخالفة النهي، وإن كان متعلقه)** أي: متعلق النهي **(محبوبا، كما يتضح لك)** فيما بعد من هذا الأصل، **(لكنه)** أي: لكن ما قاله إمام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري **(خلاف النصوص التي سمعت)** في كتاب الله **(من قوله تعالى:** ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧])

---

(١) **قوله: لم يكِعَّ عن تهويل المعتزلة**: أي لم يخف عن تهويلهم ولم يجبن عنه، حيث يقولون لأهل السنة: يلزمكم من القول بأن المعاصي مرادة لله تعالى أن تقولوا: إنها محبوبة ومرضية له تعالى، وإمام الحرمين يقول: من حقق من أهل السنة لم يجبن عن هذا التهويل، وتجاسر على القول بأنها محبوبة ومرضية لله تعالى.

(٢) **قوله: وأن الرضا ترك الاعتراض**: فعلى هذا الرضى مباين للإرادة، وعلى ما سيأتي أخص منها كالمحبة، والصحيح التباين، لأنه تعالى يرضى الإيمان من الكافر ويحبه منه، ولا يريده، ولو كانا أخص من الإرادة، لاستلزماها، إلا أن يدعى أنه لا يرضاه ولا يحبه من الكافر كما أنه لا يريده منه.

(٣) **قوله: لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد**: بأن يلزم منه ترك العقاب للكافر والعاصي، كما يدل عليه ما بعد، وإلا فقولهم هذا مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾.

وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]؛ **ومثلُه)** أي: مثلُ لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم إثباتا كان أو نفيا **(يتعلق ما علق به)** من الحكم الذي هو في الآية نفي المحبة **(بمبدأ الاشتقاق)** أي: المصدر، **(وهو)** هنا **(الكفر)**، فيكون المعنى لا يحب كفرهم، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] **وغير ذلك)** من النصوص كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، والحكم في مثلهما يتعلق بمبدأ الاشتقاق على ما مر.

وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام إمام الحرمين والأكثر، وهو الفرق بين المشيئة والإرادة عند أبي حنيفة، فقال: **(ونقل عن أبي حنيفة** رحمه الله تعالى **ما يدل على جعل الإرادة)** عنده **(من جنس الرضا والمحبة، لا)** من جنس **(المشيئة)**، لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الإرادة دون مفهوم المشيئة،**(روي عنه)** أن **(من قال)** لامرأته: **(شئت طلاقك ونواه)** أي: نوى طلاقها بهذا اللفظ **(طلقت، ولو قال: أردته أو أحببته أو رضيته)** أي: أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت طلاقك **(ونواه)** أي: طلاقها في كل من الصور الثلاث **(لا يقع[1])** عليه الطلاق.

وقوله: **(بناه)** استئناف كأن سائلا قال: على ما ذا بنى أبو حنيفة ما روي عنه، فأجيب بأنه بناه **(على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الإرادة، والمرضيُّ والمحبوبُ)** كل منهما **(مطلوب)**، بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومهما، **(ومنه يقال لطالب الكلأ: رائد)**، فالطلب داخل في مفهومه: وهذا التوجيه لما

---

(١) **قوله: لا يقع عليه الطلاق**: لأن هذه الألفاظ ليست كناية في الطلاق كما أنها ليست صريحة فيه.

روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا ينافي القول بأن كلا من الرضا والمحبة إرادة[١] خاصة.

(و)ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والإرادة (**هو أيضا خلاف ما عليه الأكثر**) أي: أكثر أهل السنة، (**وسيعود الكلام إليه**) في محله من هذا الأصل.

ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا[٢]، بل معنى الآية: إلا لنأمرهم بالعبادة؛ ولإن سلم[٣]، فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون، والعام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية أفراده، فلا يصلح دليلا عندهم، فلْيُخْرَج من مات على الكفر، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

---

(١) **قوله: لا ينافي القول..إلخ:** لأن الموجه وإن لم يفسرهما بالإرادة الخاصة إلا أنه لم ينف ذلك، ولم يجعل الثلاثة مترادفة، فله أن يقول: إن الرضى طلب مع ترك الاعتراض، والمحبة طلب لا يتبعه تبعة ومؤاخذة، وأما الإرادة فمطلق الطلب، ومقصود الشارح بهذا الكلام أنه لا يلزم من هذا التوجيه أن يكون أبو حنيفة قائلا بتلازم الإرادة والرضا والمحبة أو بترادفها كما ذهبت إليه المعتزلة وإمام الحرمين، حتى يرد عليه ما يرد عليهم.

(٢) **قوله: على كون ما بعدها مرادا:** أي ما بعدها بحسب اللفظ، لجواز أن تكون داخلة على مقدر يكون ذلك المقدر هو المراد، وإلا فلام الغرض تدل على كون مدخولها مرادا، فالمراد لله في الآية هو الأمر بالعبادة لا نفسها، والحصر بالنسبة إلى الأمر بالعصيان، هكذا ينبغي أن يقرر الكلام، وإلا فلا حاجة إلى قوله: بل معنى الآية إلا لنأمرهم بالعبادة. والله تعالى أعلم.

(٣) **قوله: ولإن سلم:** أي سلم كون العبادة نفسها مرادة بسبب عدم التقدير في الكلام، فلا نسلم بقاء الآية على عمومها الدال على أن العبادة مرادة من الإنس والجن كلهم، للقطع بأنها غير مرادة ممن مات على الصبا والجنون.

والتحقيق: أن الحصر في الآية إضافي[١]، والمقصود أنه خلقهم لعبادته، لا ليعود إليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧]، وليس حصرا حقيقيا كما فهموه.

(**وأجيب عن قولهم**) أي: المعتزلة: (**إن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم، بالمنع**) أي: منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع (**مسنَدا بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها**) من غير رضا من المالك، (**أما**) تصرف من تصرف (**في ملك نفسه فلا**) أي: فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان.

(و) هذا المنع المسند بما ذكر (**قد يدفعونه بأن صرائح العقول**) دالة (**على أن تعذيب المملوك ذي الإحسان على**) ما أحسن به من (**فعله مرادَ سيده ظلم، فالملك لا أثر له في نفيه**) أي: نفي الظلم، (**إنما المؤثر في نفيه الجناية**) أي: أن يكون المعاقب عليه جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد.

(**وأجيب**) من طرف أهل السنة (**بأنه**) أي: ما ذكر من الدفع (**مبني على التحسين والتقبيح العقلي**[٢]) كل منهما[٣]، (**وسنبطله**) في الأصل الخامس من هذا الركن.

---

(١) **قوله: والتحقيق أن الحصر في الآية إضافي**: كون الحصر إضافيا يدل عليه العقل، للقطع بأن الله تعالى قد أراد منهم أمورا أخرى كثيرة كالمباحات، والآية التالية تبين ما الحصر بالنسبة إليه، فيعود معنى الآية إلى أن الله تعالى أراد من العباد العبادة، ولم يرد منهم إرزاقه تعالى وإطعامه، لا أنه لم يرد منهم شيئا مما سوى العبادة. والله تعالى أعلم. وحمل المعتزلة الآية على الحصر الحقيقي مبني على قولهم بأن الله تعالى قد أراد من العباد الطاعات فقط، ولم يرد منهم غيرها من المعاصي والمباحات بل فوضها إلى اختيارهم.

(٢) **قوله: مبني على التحسين والتقبيح العقلي**: وذلك لأن دفعهم يؤول إلى أن العقل يرى هذا الفعل قبيحا من الله تعالى، فهو قبيح في الواقع وظلم، لأن المعتزلة كما يقولون بالتحسين والتقبيح بالنسبة إلى فعل الانسان، كذلك يقولون بهما بالنسبة إلى أفعال الله تعالى كما سيأتي بيانه.

(٣) **قوله: كل منهما**: يعني أن المصنف أفرد الضمير في قوله: العقلي، ولم يقل: العقليين بملاحظة إرجاع الضمير إلى كل منهما.

(وقد يقولون) أي: المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين: **(ليس هذا)** الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلما **(من محل النزاع)** بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين، **(لأنه)** أي: لأن محل النزاع هو **(تقبيح العقل)** الفعل **(في حكم الله تعالى أي: جزمه)** يعني العقل **(بأن حكم الله)** تعالى **(ثابت بالمنع فيما استقبحه)** العقل، **(وأما إدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أي: صفة نقص فلا نزاع)** بيننا وبينهم **(في ثبوته)** كما سيأتي أول الأصل الخامس؛ **(فيمكن إرادتهم)** أي: المعتزلة **(إياه)** أي: القبح **(بهذا المعنى، بل هو واجب[1])** أي: متعين الإرادة، **(إذ)** لو حمل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى[2] أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب، و **(يبعد من عاقل أن يقول: إن تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه)** أي: يبعد أن يقول ذلك عاقل[3]؛ **(فيكون قولهم: تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أي: صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه؟**

والجواب) حينئذ **(منع كونه صفة نقص في حقه تعالى)**، وإن كان صفة نقص في حقنا، إذ لا قبيح منه تعالى لا يسأل عما يفعل، غايته أن صفة حُسْنِهِ خفيت علينا، **(وعلى)** تقدير[4] **(التسليم فإنما يكون)** تعذيب العبد لفعله مراد سيده **(ظلما إذا كان)** قد **(أمره)** السيد **(بذلك المراد، ففعله، فعاقبه)** على فعله؛ **(أما إذا كان إنما أمره)** السيد **(بشيء ففعل)** هو **(غير ما أمر به فلا)** يكون تعذيبه على ذلك

---

(١) **قوله: بل هو واجب**: وذلك لأن الحسن والقبح بالمعنى المختلف فيه إنما توصف بهما أفعال المكلف الاختيارية، ولا يتصف بهما أفعاله تعالى وصفاته، والكلام في إرادته تعالى.

(٢) **قوله: لكان المعنى**: يعني: لكان المعنى بحسب المعتزلة ما ذكر.

(٣) **قوله: أي يبعد أن يقول بذلك عاقل**: يعني فكيف يقوله المعتزلة الذين هم من أعقل الناس.

(٤) **قوله: وعلى تقدير التسليم**: أي على تقدير تسليم أن تعذيب العبد على فعله مراد سيده ظلم في الجملة، فلا نسلمه مطلقا، بل إنما يكون ظلما إذا كان السيد أمره بذلك.

ظلما، (**فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات إلى أنه**) أي: ما أمره به السيد (**مراده**) أي: مراد السيد (**أولا**) أي: ليس مراده، (**مع أن الإرادة غيب**) أي: أمر غائب (**عنه**) أي: عن العبد (**لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور**) به (**أو بغيره**)، وإذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الإرادة (**فلم يبق منه**) أي: لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (**إلا المخالفة لأمره، فيحسن عقابه لمخالفته الأمر، فعاد الظلم إلى عقابه**) أي: العبد (**على فعل ما أمره به**) السيد، (**لا ما أراده**) السيد، (**و**) عاد (**الحسن إلى عقابه**) أي: العبد (**على مخالفة أمره**) أي: السيد.

(**فان قيل: إذا كان لا يقع**) في الوجود (**إلا مراده**) تعالى كما ذهبتم إليه، وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه، (**فقد كلفه بما لا يقدر على فعله، وتكليفه بذلك**) أي: بما لا يقدر على فعله (**ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس إلا إرادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة، وهذا أيضا**[1]) أي: تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (**في نظر العقل**) أي: بالنسبة إلى ما دل عليه العقل بطريق النظر (**غير لائق**)، لأنه ظلم قبيح؛ (**فيجب تنزيه**) الله (**الغني عن العالمين**) أي: عن وجودهم وطاعتهم (**عنه**) متعلق بتنزيه أي: تنزيه الله تعالى عن هذا الذي ليس بلائق (**على الوجه الذي ذكرناه آنفا**) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص، فقبحه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم؟

(**قلنا: قد جوز الأشاعرة**) عقلا (**تكليف ما لا يطاق**)، فلا يرد ما ذكرتموه على أصلهم؛ (**وعلى القول بأنه**) أي: التكليف بما لا يطاق[2] وإن جاز عقلا

---

(١) **قوله: وهذا أيضا**: أي مثل تعذيب العبد على فعله مراد سيده.

(٢) **قوله: أي التكليف بما لا يطاق...إلخ**: مراده به الممتنع عادة كالمشي على الماء والطيران في الهواء، أما الممتنع من أجل تعلق إرادته تعالى وعلمه بوقوع خلافه فهو واقع وكثير، ومنه =

فهو (**غير واقع، وهو الراجح**) من القولين لهم،(**فالتحقيق أن عقابه**) أي: العبد (**إنما هو على مخالفته**) حال كونه (**مختارا غير مجبور**) على المخالفة، (**فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه، ولم يسلب اختياره فيها، ولم يجبره على فعلها، بل لا أثر للإرادة في ذلك**[١]) ولا في شيء منه، (**فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال، فوقع منه ما علمه**) من عدم الامتثال (**كسائر الكفرة، فلم يبطل ذلك**) الوقوع الذي تعلق به العلم (**معنى التكليف**) الذي هو الطلب، (**ولم نظلمه**) بصيغة التفعيل وأوله نون أي: لم ننسب إليه تعالى ظلما بذلك (**باتفاق منا ومنكم. و**) من (**سائر المسلمين، لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم**) وقوعه، (**وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه**) بذلك الكفر (**وإن كان لا يوجد إلا معلومه**) أي: ما هو معلوم له تعالى، (**فكذلك التكليف بما تعلقت الإرادة بخلافه، إذ كانت**) الإرادة (**لا اثر لها في الإيجاد كالعلم**[٢]) أي: كما أن العلم لا أثر له في الإيجاد؛ (**وهذا**) أي: انتفاء تأثير الإرادة في الإيجاد (**لأن الإرادة صفة**

= تكليف الكافر بالإيمان وتكليف العاصي بالطاعة. وهذا ما أثبته بقوله: فالتحقيق أن عقابه... الخ فإنه واقع بلا خلاف بين أهل السنة، فكان على المصنف أن يقتصر على هذا الكلام ولا يقحم قوله: قد جوز الأشاعرة تكليف ما لا يطاق وعلى القول بأنه غير واقع، وذلك لأن السؤال وارد على الممتنع من أجل تعلق إرادة الله تعالى بعدم وقوعه، وهذا الكلام لا علاقة له به، وجواب السؤال هو قول المصنف: التحقيق أن عقابه...إلخ، فكان عليه أن يقتصر عليه.

(١) **قوله: في ذلك**: إشارة إلى ما تقدم من الإيجاب وسلب الاختيار والجبر، فلذلك قال الشارح: ولا في شيء منه.

(٢) **قوله: كالعلم**: يعني أن الإرادة كالعلم في عدم تأثيرها في وجود المقدور، وعلم الله تعالى بوجود ما نهى عنه مسلم عندكم، ومع ذلك لا تقولون أيها المعتزلة: إن المكلف مجبور على فعل ما تقدم به علم الله تعالى. ونحن أهل السنة نضيف إلى ما قلتم به: أنه أراد ما علم وقوعه من المكلف، والإرادة كالعلم في عدم التأثير، فإذا كان العلم لا يوجب الجبر فالإرادة أيضا لا توجبه، وإذا قلتم: إن الإرادة توجبه فيلزم أن تقولوا: إن العلم أيضا يوجبه؛ فالمعتزلة إذا سلموا العلم خصموا كما قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى؛ وقال آخرون: إن العلم هو العدو اللدود للمعتزلة.

شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات[١] **(بخصوص وقت وجوده دون غيره)** من الأوقات السابقة واللاحقة، **(ليس غير)** أي: ليس شأنها غير ذلك التخصيص، **(ولا يدخل هذا المفهومَ)** بالنصب مفعول مقدم، فاعله قوله: **(تأثيرٌ)** أي: لا يدخل مفهوم الإرادة تأثير **(في الإيجاد، بل)** تأثير الإرادة **(في مجرد التخصيص لما علم وقوعه)** فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص؛ وفيه إشارة إلى أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم؛ **(فالتأثير)** في الإيجاد **(خاصية)** صفة **(القدرة)** دون العلم والإرادة وغيرهما من الصفات، **(إلا أنها)** أي: القدرة **(إنما تؤثر على وفق الإرادة أعني في الوقت الذي تعلقت الإرادة بأنه)** أي: المقدور **(إذا وجد عن مؤثره)** أي: المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة **(كان)** وجوده **(فيه)** أي: في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده؛ **(والعلم)** الإلهي **(متعلق بهذه الجملة)**، وقوله: **(أنها)** بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة أي: متعلق بأنها **(ستكون)** أي: توجد **(كذلك)** أي: بأن يوجد المقدور متعلَقا للإرادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده، ومتعلَقا للقدرة على وجه التأثير في وجوده وفق تعلق الإرادة؛ **(ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق)** تعلق **(ذلك العلم و)** تعلق تلك **(الإرادة متأثّرا)** في وجوده **(عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه)** في الأصل السابق **(من أن للمكلَف اختيارا)** يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة، **(أو)** أن للمكلف **(عزما)** يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفا ذلك العزم بأنه **(يُصَمَّمُ)** لا يبقى معه تردد،

---

(١) **قوله: دون غيره من المقدورات**: إشارة إلى أن اللام في المقدور للعهد الذهني، والضمير في غيره راجع إليه بهذا الاعتبار أي تخصيص وجود أحد المقدورات دون غير هذا الواحد من المقدورات الأُخَر، وليس الضمير عائد على المقدور بوصف المقدورية حتى يكون المعنى دون غير المقدور، وذلك لأن غير المقدور لا يتصور تخصيصه بوقت حتى ينتفي، فلا يصح النفي بالنسبة إليه. والله تعالى أعلم.

وبأنه (**يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته**[١]) أي: قدرة المكلف (**الحادثة ما له صَمَمٌ عليه واختارَه، كما مر**) في الأصل السابق (**لا جبرا**) للمكلف (**عليه**) أي: على ما له صمم عليه واختاره، فجملة قوله: يصمم في محل نصب نعتا لقوله: عزما، وجملة قوله: يوجد نعت ثان له.

(**وبسبب أن تعلق الإرادة**[٢])الإلهية (**على حسب تعلق العلم**)الإلهي (**لزم أن ما لم يشأ**) الله (**لم يكن**) أي: أن ما لم تتعلق الإرادة بوجوده لا يوجد، فالجار والمجرور أعني قوله: بسبب، متعلق بقوله: لزم، (**وذلك**) اللزوم (**أنه**) أي: لأنه (**إذا كان العلم متعلقا بأن كذا لا يكون لا يتصور تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته، إذ كانت**) الإرادة (**إنما تخصص**) أي: شأنها ليس إلا أنها تخصص (**ما سيوجد بوقته**) الذي يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات، (**فعدم تعلقها**) بوجود ممكن (**تابع للعلم بعدم وجوده، لا مؤثر في عدم وجوده**) إذ العدم ليس مفتقرا إلى مؤثر، (**فظهر**) بهذا التقرير (**معنى**) قول السلف:(**ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**) أي: ما تعلقت المشيئة ـ وهي الإرادة الإلهية ـ بوجوده يوجد، لتعلق العلم بوجوده، وما لم تتعلق المشيئة بوجوده لا يوجد، لتعلق العلم بعدم وجوده؛

---

(١) **قوله: تحت قدرته**: أي لا بقدرته، بل بقدرة الله تعالى.

(٢) **قوله: وبسبب أن تعلق الإرادة إلخ**: مقصود المصنف بهذا الكلام إثبات أن الإرادة ليست مؤثرة في وجود الأفعال ومنها المعاصي، وأن يدفع بذلك ما استدل به المعتزلة من أن الإرادة لو كانت متعلقة بالمعاصي لكان الإنسان مضطرا إليها، فيكون العقاب عليها ظلما؛ وكان الأظهر والأنسب بهذا أن يقول: لزم أن ما شاء الله كان بدل قوله: لزم أن ما لم يشأ لم يكن، لأن تعلق المشيئة إنما هو بما كان، لكنه لما كان عدم تأثير الإرادة في طرف النفي أظهر، وكان المقصود إثبات أن الكفر والمعاصي ـ وهي كائنة ـ مرادة لله تعالى ردا على المعتزلة عبر بالنفي الدال على أن الكائن من الكفر والمعاصي بمشيئة الله تعالى، لأنه لو لم يشأها لما كانت.

(وظهر) أيضا (**أن لا طلب في مفهوم الإرادة**[١]) بناء[٢] على الفرق بينها وبين المشيئة (**كما**) مر (**عن أبي حنيفة**)، لما[٣] عرفت من أن الإرادة ليس مفهومها إلا أنها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من الأوقات، وليس في هذا المفهوم طلب؛ (**و**) ظهر أيضا (**أن لا محبة**) في مفهوم صفة الإرادة (**كما**[٤] قال الأشعري وجماعة) إذ المحبة عندهم أخص من الإرادة على ما قدمناه من أنها إرادة لا يتبعها تبعة ومؤاخذة، (**بل لا يستلزمها**) أي: لا يستلزم مفهوم الإرادة المحبة، إذ الأعم لا يستلزم الأخص؛ (**نعم الغالب تعلقها**) أي: الإرادة (**بالمحبوب المطلوبِ وجودُه، فتقارن الإرادةُ المحبةَ في متعلقها**)[٥] بأن يقع ذلك (**اتفاقا**) أي: على سبيل الاتفاق (**لا لزوما**) بحيث لا تنفك الإرادة عن المحبة لما مر من أن الأعم لا يستلزم الأخص.

(**فعن هذا**) أي: عن مقارنة الإرادة المحبة في متعلقها (**وقع ذلك الفرع**) الفقهي (**عن أبي حنيفة**) معتبرا في علة حكمه[٦] دخول الطلب في مفهوم الإرادة، إذ المحبوب مطلوب الوجود، (**وللغلبة**) أي: لغلبة تعلق الإرادة بالمحبوب (**ظن اللزوم**) بين الإرادة والمحبة، (**وهو**) أي: ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (**بعيد عن التأمل**)، إذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية، فلا يشتبه أحدهما

---

(١) **قوله: وظهر أن لا طلب في مفهوم الإرادة**: وذلك لأن تعلق الإرادة على حسب تعلق العلم، والعلم يتعلق بالمطلوب وغيره، والمحبوب وغيره، وتعلق الإرادة على حسب تعلقه، فتتعلق بغير المطلوب وبالمكروه مثل تعلقها بالمطلوب والمحبوب.

(٢) **قوله: بناء**: متعلق بالمنفي لا بالنفي.

(٣) **قوله: لما عرفت**: متعلق بالنفي.

(٤) **قوله: كما قال الأشعري**: التشبيه متعلق بالنفي لا بالمنفي.

(٥) **قوله: في متعلقها**: أي في متعلق المحبة وهو المحبوب المطلوب أي تقارنها في الغالب.

(٦) **قوله: حكمه**: وهو عدم وقوع الطلاق.

بالآخر[١]، **(فكثيرا ما يجد الإنسان منه)** أي: من نفسه **(إرادة ما يكره وجوده لأمر ما)** من الأمور المقتضية لإرادة ذلك المكروه؛ **(ولو فرض أن ذلك)** أي: إرادة الإنسان ما يكره وجوده **(لمصلحة أحبها كإرادة الكي تداويا)** لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب على الكي **(لم يخرجه)** جواب لو أي: ولو فرض أن إرادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما أخرجه ذلك **(عن كونه مكروها في نفسه)**، لأن الكي عبارة عن إمساس النار البدن، وهو أمر مكروه، **(فإنه)** أي: فإن كونه مكروها هو **(الثابت في الواقع بالفرض)** إذ الفرض كونه في نفس الأمر مكروها،**(فلا يكون غيرُ ما في الواقع)** برفع غير اسم كان، وذلك الغير كونه محبوبا أي: فلا يكون كونه محبوبا **(ثابتا فيه)** أي: في الواقع، فلا يجتمعان[٢].

(وكذا) أي: وكثيرا ما يجد الإنسان من نفسه أيضا أنه **(لا يريد وجود ما[٣])** أي: أمر **(يحبه وهو)** أي: عدم إرادة وجوده **(وإن كان لضرر)** أي: لأجل ضرر **(يلزم وجوده لا يخرجه)** عدم إرادة وجوده لذلك الضرر **(عن كونه محبوبا)** في نفسه **(لفرض)** أي: لأجل فرض **(أنه ما زال محبوبا)**، فكونه محبوبا هو الثابت

---

(١) **قوله: فلا يشتبه أحدهما بالآخر**: أي كما اشتبه على أبي حنيفة رضِيَ الله عنه الغلبة باللزوم.

(٢) **قوله: فلا يجتمعان**: أي لا يجتمع كونه مكروها وكونه محبوبا، لأنه في نفسه مكروه، والمحبوب هو المصلحة المترتبة عليه، فمن أجل ترتب هذه المصلحة عليه تتعلق به الإرادة لا لكونه محبوبا، إذ المفروض أنه مكروه، والمكروه لا يكون محبوبا، ويجري عكس هذا القول في المحبوب الآتي.

(٣) **قوله: لا يريد وجود ما يحبه**: هذا الكلام إنما يجري على القول بالمباينة بين الإرادة والمحبة، ولا يجري على القول بالعموم والخصوص بينهما كما لا يخفى. لأن وجود الأخص يستلزم وجود الأعم، نعم إذا لم يُرَدْ من المحبة ما تقدم من معناها الذي هو أخص من الإرادة ومستلزم لها، بل أريد بها هنا مجرد ميل النفس، وكان هذا معنى آخر لها صح الكلام مع عدم مخالفته لما تقدم؛ وهذا الوجه هو الذي ينبغي حمل الكلام المصنف عليه، حتى لا يخالف سابقَ كلامه.

في الواقع بسبب فرضه كذلك، فلا يكون غير ما في الواقع أعني كونه مكروها ثابتا في الواقع،

(فإنما تستلزم الإرادة الإذن والإطلاق في وجود ما يكرهه[١]**)** المريد، والإطلاق عطف تفسيري للإذن، إذ المراد بالإذن معنى الإطلاق، وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه[٢].

(وإنما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في مُلْكه) تعالى **(وهو)** أي: والحال أنه **(الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه)** أي: بلازمي التكليف، **(وهما الثواب بالفعل)** أي: بسبب الفعل المطلوب، **(والعقاب للترك)** أي: لأجل الكف[٣] عن الإتيان بالمطلوب.

(ولو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب كانت هي صفة الكلام[٤]**)**، لكن

---

(١) **قوله: فإنما تستلزم الإرادة... إلخ**: هذا مرتبط بقوله: بل لا تستلزمها وما قبله.

(٢) **قوله: وهو عدم المنع...إلخ**: فمن أجل أن المصنف أراد هذا المعني بالإذن عطف الإطلاق عليه، لدفع وهم أن يراد بالإذن الإذن الشرعي، فإنه لا يوجد بالنسبة إلى ما يكرهه تعالى.

(٣) **قوله: أي لأجل الكف**: أشار إلى أن المراد بالترك الكف الذي هو فعل نفسي، وذلك لأن التكليف لا يكون إلا بالفعل، والترك ليس بفعل، بل هو عدم الفعل، وهو قد يكون متفرعا على الكف، وقد يكون متفرعا عن غيره من الغفلة والنسيان وعدم التمكن.

(٤) **قوله: كانت هي صفة الكلام**: الأولى لكانت من صفة الكلام؛ لأن الكلام عبارة عن الأمر والنهي والخبر، ولا طلب في الخبر، ولعله عبر بهذا التعبير على حسب مذهب ابن كُلَّاب وجمهور الأشاعرة من أن الكلام صفة واحد لا تتكثر ولا تتجزأ، وأن انقسامها إلى الأمر والنهي والخبر ليس بنفسها، بل باعتبار تعلقها، فإن تعلقت بالمطلوب صارت أمرا، وإن تعلقت بالمخبر عنه صارت خبرا. وهذه التعلقات موجودة في الأزل عند الإمام الأشعري بناء على قوله: بجواز خطاب المعدوم، فكان الانقسام إلى الأقسام في الأزل، وغير موجودة في الأزل، بل هي ثابتة فيما لا يزال عند ابن كلاب بناء على قوله بعدم جواز خطاب المعدوم، فيكون الانقسام إلى الأقسام عنده فيما لا يزال.

الإرادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنها ما ذكرنا) من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الأوقات.

(**وقول من قال: «الإرادة والمشيئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود» قد يتوهم أنه**) أي: القول المذكور (**بسبب ذكر الاقتضاء**) فيه بقوله: وتقتضي الوجود (**كذلك**[١]) أي: كما مر من أن في مفهوم الإرادة طلبا لأن الاقتضاء الطلب، وأصله طلب قضاء الدين، ثم استعمل لمطلق الطلب، فيلزم كون صفة الإرادة هي صفة الكلام، (**وليس كذلك**) أي: ليس كما يتوهم،(**فإن الاقتضاء في تعريفه**) أي: تعريف من عرف الإرادة بأنها صفة تنافي العجز الخ (**منسوب إلى الصفة، وليس ذلك**) الاقتضاء المنسوب إلى الصفة[٢](**كلاما**)، إنما هو بمعنى الاستلزام، (**يقال: اقتضى هذا المعنى كذا أي: استلزمه لعلية**) أي: لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا، (**أو لا**) لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط في جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط، حيث يقال: عدم الشرط[٣] يقتضى عدم المشروط،(**بخلاف**

---

(١) **قوله: كذلك**: هذا على حسب شرح الشارح لا يصح جعله خبرا لأنه في قوله: «قد يتوهم أنه» لأنه لا يصح حمله على الهاء فيه، فالصواب على ما شرحه به الشارح بدله: «يدل على ذلك» أو «يقتضي ذلك»، فالوجه أن معنى كلام المصنف هكذا: (أنه قد يتوهم) أي من القول المذكور (أنه) أي ما تقدم من أن في مفهوم صفة الإرادة طلبا (كذلك) أي حق (وليس كذلك) أي وليس الأمر كما يتوهم، لأن هذا القول لا يدل على ذلك: فإن الاقتضاء..إلخ.

(٢) **قوله: وليس ذلك كلاما**: لأن الصفة لا يصح اتصافها بالطلب، فلا يكون الاقتضاء الوارد في تعريفها المنسوب اليها بمعنى الطلب ولا يكون كلاما، والطالب إنما هو الله وليس الإرادة.

(٣) **قوله: حيث يقال عدم الشرط إلخ**: والعدم لا يصح علة، لأن العلة أمر وجودي، وكذلك العدم لا يعلل بعلة.

ما إذا نسب) الاقتضاء **(إليه تعالى)**، فإنه بمعنى طلبه تعالى الفعل أو الكف، فيكون كلاما.

(وإذا جعل) الاقتضاء **(جزء مفهوم**[١]**)** صفة **(الإرادة كان منسوبا إليه تعالى، فتكون)** إرادته هي **(كلامه)** تعالى، وقد علمت أن الإرادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا،**(بخلاف ما إذا جعل)** الوجود **(مقتضاها)** أي: مقتضى الإرادة بمعنى أنها تستلزمه، فإذا تعلقت الإرادة بوجود شيء لزم أن يوجد، بأن تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الإرادة.

(ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر **(في كلمة «ما شاء الله كان» من أنها)** أي: المشيئة وهي مرادفة للإرادة **(تستلزم الوجود)** أي: وجود ما تعلقت به، **(إذ كانت تؤثر تخصيصه)** أي: تخصيص ذلك الوجود بوقته الذي وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات[٢].

---

(١) **قوله: وإذا جعل جزء مفهوم الإرادة**: أي جزء مفهوم الإرادة التي هي صفة لله تعالى، وذلك ليصح قوله: كان منسوبا إليه تعالى، والحاصل: أن الاقتضاء إذا نسب نفسه إلى الله تعالى كان عبارة عن الطلب وعن نوع من كلامه، وهو الأمر والنهي؛ وإذا جعل الاقتضاء جزء مفهوم الإرادة كان أيضا منسوبا إليه تعالى. لأنها تعرف حينئذ بأنها صفة يقتضي الله بها وجود الفعل، أي يطلبه بها، وتتحول الإرادة حينئذ إلى نوع من الكلام، بخلاف ما إذا جعل الوجود مقتضاها، فإن الاقتضاء حينئذ بمعنى الاستلزام. والاقتضاءُ في الكلام السابق ليس واردا في مفهومها، لأن الكلام لم يورد على أنه بيان لمفهومها، بل لبيان ما تقتضيه الإرادة وأنه الوجود، فالتعريف الذي نسبه المصنف إلى من قال لم يرد لبيان مفهوم الإرادة، وإنما ورد لبيان بعض خصائصها، وأما التعريف الوارد لبيان مفهومها فهو ما تقدم، وهو قولهم: «إنها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من الأوقات».

(٢) **قوله: إذا كانت تؤثر تخصيصه**: يعني والتخصيص إنما يكون فيما سيوجد لا فيما لا يوجد. فالمشيئة تستلزم الوجود، فالاقتضاء المسنَد إليها بمعنى الاستلزام.

[بطلان احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر على فسقهم]

وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله: (**ومما ذكرنا**) أي: في الأصل الثاني من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمَم عقب خلق الداعية والميل والاختيار (**يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم**) متعلق بقوله: احتجاج أي: يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون: إنه بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا، (**إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم**) أي: قدرتهم عليه (**عند خلق**[1] الاختيار) لهم، (**فيكونَ**[2]) بسبب سلب قدرة العزم (**جبرا، ليصح الاحتجاج**) من الفاسق (**به على ما أوقع نفسه فيه**) من الفسق، بل هو الجاني بإيجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار (**كما قال علي رضى الله عنه لذلك الشيخ**) الذي سأله.

روى الأصبغ بن نباتة أن شيخا قام إلى علي بن أبي طالب بعد انصرافه من صِفِّين، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره؟، فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة؛ ما وطئنا موطئًا، ولا هبطنا واديا، ولا علونا تلعة إلا بقضاءٍ وقدرٍ، فقال الشيخ: عند الله احتسب خُطاي، ما أرى لي من الأجر شيئا، فقال له: مه أيها الشيخ، عظَّم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مُكْرَهين، ولا إليها مضطرين؛ فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال: (**ويحك! لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما؟ لو كان كذلك... لبطل الثواب والعقاب**)،

---

(١) **قوله: عند خلق الاختيار**: صفة لقدرة العزم أي قدرة العزم الموجودة عند خلق الاختيار.

(٢) **قوله: فيكون**: الضمير هنا وفي قوله: به راجعان إلى القضاء والقدر، وإفراده باعتبار أنهما عبارة عن شيء واحد كما سيأتي قريبا.

والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، والقصة بكمالها في شرح المقاصد.

(**بل المراد به**) أي: بالقضاء والقدر (**إما الخلق**) أي: خلق الفعل المقدر المقضي (**فلا يسلبه**) أي: فلا يسلب ذلك الخلقُ العبدَ (**عزمَه**) المصمَّم، (**وكسبه**) الذي قدمنا أنه محل قدرته، والعطف في قوله: وكسبه تفسيري، (**إذ لا ينفي خلق الأعمال**) أي: إيجاد الله تعالى إياها (**ذلك**) العزم المصمم الذي هو محل قدرة العبد،[١] وقوله: (**وإما الحكمُ**) قسيم لقوله: إما الخلق بكسرة الهمزة فيهما أي: أو المراد بالقضاء والقدر حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (**كما فسره الإمام علي لذلك الشيخ**) في بقية القصة، ففيها: أن الشيخ قال لعلي: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ (**وهو**) أي: الحكم (**إما أن يرجع إلى صفة الكلام**) ويكون العطف[٢] في قول سيدنا علي: «والحكم» تفسيريا يفسر قوله: الأمر إذ الأمر كلام نفسي، (**أو**) يرجع إلى صفة (**العلم، ولا تأثير للكلام ولا للعلم**) في إيجاد الأعمال، بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه، وتعلق العلم تعلق كشف، ولا يتعلق شيء منهما تعلق تأثير كما لا يخفي، وإذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير (**فأحرى أن لا يسلبا ذلك**) العزم أي: فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما، وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كانا أحق من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد.

---

(١) **قوله: إذ لا ينفي خلق الأعمال ذلك**: بل الخلق مرتب على ذلك العزم ترتب المشروط على الشرط العادي فكيف يسلبه عزمَه.

(٢) **قوله: ويكون العطف تفسيريا**: وذلك لأن المتبادر من الأمر الأمر اللفظي وليس مرادا، بل المراد به الأمر النفسي، ففسره بالحكم الذي هو نفسي دفعا لما هو المتبادر منه.

وقوله: (**والإعلام**) بكسر الهمزة (**أيضا قد يراد به**) أي: بالقضاء والقدر (**نحو**: ﴿قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [**الحجر: ٦٠**]) أي: أعلمنا بذلك، لأن ﴿قَدَّرْنَآ﴾ من قول الملائكة، والقدر بمعنى الخلق، أو بمعنى الحكم لا يصح إسناده إليهم حقيقة، (﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [**الإسراء: ٤**]) في الكتاب (**الآية**) أي: أعلمناهم، ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ أي: أعلمنا لوطا ﴿أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ [الحجر: ٦٦]، وعُدِّيَ بإلى لتضمنه معنى أوحينا. وقد غير المصنف الأسلوب حيث لم يقل: وإما الإعلام، وأتى بقد التقليلية للإشارة إلى أن ورود القضاء والقدر مرادا بهما الإعلام قليل بالنسبة إلى ورودهما مرادا بهما الخلق أو العلم.

(**والأوجه**) أي: الأظهر توجيها (**أنه**[1]) أي: القضاء (**يرجع إلى**) صفة (**العلم لا**) إلى صفة (**الكلام إلا إن صح فيه**[2] أعني[3] في المفعول معصيةً[4] معنى الخبر**) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به[5] أن وقوعه معصية خبر،

---

(١) **قوله: والأوجه أنه يرجع إلى صفة العلم لا إلى صفة الكلام**: لأن القضاء إذا كان راجعا إلى الكلام يكون بمعنى الأمر، وهو لا يصح فيما إذا كان متعلق القضاء معصية.

(٢) **قوله: فيه**: أي في القضاء.

(٣) **قوله: أعني في المفعول معصية**: بيان للمراد من قوله: «إلا إن صح فيه» أي إلا إن صح في القضاء فيما إذا كان متعلقه معصية معنى الخبر، أي أن يكون بمعنى الخبر.

(٤) **قوله: معصية**: تمييز لنسبة المفعول إلى ضميره الراجع إلى الألف واللام، ومعنى «في المفعول معصية» في المتعلق الذي فعله معصية.

(٥) **قوله: المتعلق به أن وقوعه معصية خبر**: ضمير به راجع إلى القضاء، وإن محرفة عن ما، هو فاعل المتعلق، وخبر نائب فاعل يراد، وهو راجع إلى خبر؛ ويحتمل أن يكون الصواب هكذا: المتعلق بما وقوعه معصية، وهو أظهر. وحاصل الكلام: أن كلام الله تعالى متعلق بكل شيء بعضه على وجه الطلب، وبعضه على وجه الخبر. وقد ورد في كثير من النصوص تعلق القضاء بأفعال العباد، وحمل القضاء فيما إذا تعلق بالفعل الذي هو طاعة على معنى الأمر صحيح كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾، وأما النصوص التي تعلق القضاء فيها =

وهو نوع من الكلام النفسي (**وكذا الإعلام**) إذا كان هو المرادَ بالقضاء (**يرجع إليه**) أي: إلى الكلام، (**إذ إنما يكون**) الإعلام (**عنه**) أي: ناشئا عن الكلام النفسي[1].

والجار أعني الباء في قوله (**وبرجع**) متعلق بقوله: أجاب، والرجع مصدر بمعنى الرد أي: وبرد معنى (**القضاء إلى**) صفة (**العلم أجاب**) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (**التستري**) تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي (**عن سؤال اليهودي المنظوم**)، وهو سؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودي، ويقال: إن الذي نظمه هو ابن البَقَقِي بموحدة وقافين أولاهما مفتوحة، وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ الإسلام ابن دقيق العيد، وذلك (**حيث قال**) الناظم المذكور:

(**أيا علماء الدين ذِمِّيُّ دينِكم** تحيَّـر دلـوهُ بأوضـح حجـة

إذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا، ومنهم التستري أجاب (**نظما إلى أن قال**) في جوابه:

(**فمعنى قضاء الله بالكفر علمه** بعلم قديم سـر ما في الجلية

وإظهاره من بعد ذاك مطابقا لإدراكـهِ بالقـدرة الأزليـة

وصَدَّرَ) التستري (**حاصلَه**) أي: حاصل جوابه النظم (**نثرا بأن قال: معنى قضاء الله**) تعالى (**بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء إلى آخر ما هو حاصل البيتين**)، ولكن ينبغي أن تعلم أن البيت الأول منهما تفسير لمعنى القضاء،

= بالفعل الذي هو معصية فواضح أنه لا يصح حمل القضاء فيها على معنى الأمر، فإن حمل فيها على معنى الخبر صح إرجاع القضاء في هذه النصوص كلها إلى الكلام، وذلك بحمل بعضها على معنى الأمر وبعضها على معنى الخبر. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: عن الكلام النفسي**: الذي هو الخبر النفسي، لأن الإخبار إنما يكون عمن قام بنفسه الخبر.

والثاني منهما تفسير لمعنى القدر، فمعنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلا بعلمه القديم، وأما معنى القدر فهو إظهاره أي: إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده.

فإن قيل: رجع القضاء إلى العلم طريق الفلاسفة، وأما الأشاعرة فطريقهم رجع القضاء إلى الإرادة، والقدر إلى الخلق، كما قرره السيد في شرح المواقف، فقال: اعلم أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة: هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره: إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها.

وأما عند الفلاسفة فالقضاء: عبارة عن «علمه[١] بما ينبغي أن يكون عليه الوجود، حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام»، وهو المسمى عندهم[٢] بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه

(١) **قوله: فالقضاء عبارة عن علمه.. إلخ**: قد احتوى هذا التعريف والكلام الوارد بعده على أمور مبنية على أصول الفلاسفة، منها قوله: «بما ينبغي أن يكون عليه الوجود» وقوله: «حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام» وقوله: «التي هي مبدأ لفيضان الموجودات» وقوله: «خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها». هذه الأمور مبنية على قول الفلاسفة بأن الله تعالى موجب بالذات وليس فاعلا بالاختيار. وعلى قولهم بقدم المادة، وأن المادة قد تستعد لحدوث ممكن دون ممكن آخر، أي لأن تكون هذا الشيء دون ذلك الشيء، فلا تكون قدرته تعالى صالحة إلا لما استعدت له المادة من الصور دون ما عداها من الصور، فقدرته تعالى إنما تصلح لإكساء المادة الصورة التي استعدت لها دون غيرها، وأن ذلك الاكتساء إنما يكون عن طريق الفيضان والصدور لا عن طريق الاختيار، وأن قدرته تعالى لا تصلح للتعلق بأحسن مما كان، لأن المادة لم تستعد إلا لما كان، ولم تتهيأ الأسباب إلا له. ومن أجل ذلك قالوا: «ليس في الإمكان أبدع مما كان». تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

(٢) **قوله: وهو المسمى عندهم**: أي هذا العلم هو المسمى عندهم بالعناية وهي مبدأ لما ذكره الشارح.

وأكملها، والقدر: عبارة عن «خروجها إلى الوجود العيني[١] بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء«؟

قلنا: رجع القضاء إلى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الأشاعرة أيضا، وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة، فرجعه إلى العلم عند الأشاعرة على منوال رجعه إلى الإرادة المذكورة في شرح المواقف بأن يقال: القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضاء إلى الإرادة: إنه إرادته تعالى الأزلية إلى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف.

(**وقد ذكرنا ما فيه مَغْنَى**) أي: غنية (**في ظهور أن لا أثر للعلم؛ وهذا**) أمر نذكره سوى ما قدمناه (**يزيدك وضوحا**)، وهو (**أنك لو كنت حاسبا**) لسير الشمس والقمر، (**فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا**) المذكور (**يكون كسوفا**) أي: يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، (**فلما جاء يوم كذا ووقع**) ذلك (**الكسوف**) الذي كنت علمته (**هل تظن أن علمك السابق هو الذي أثر في وجوده**)؟ لا سبيل إلى أن تظن ذلك، (**كذلك ما يقع على وفق العلم القديم**) لا يؤثر العلم في وجوده،(**إنما يقع بكسب العبد مختارا فيه، وغاية الأمر أن الله جل وعلا له كمال العلم، فكان علمه محيطا بكل ما يكون أنه سيكون، وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم[٢]**) المخلوق

---

(١) **قوله: إلى الوجود العيني**: هذا مبني على مذهب الفلاسفة أن الماهيات غير مجعولة. فإنهم يرون أن الماهيات ثابتة ومتحققة في الأزل، وليست أثر قدرته تعالى، وإنما الذي هو أثر قدرته تعالى، هو خروجها إلى الوجود العيني بوجود أفرادها في الخارج.

(٢) **قوله: لا يسلب الفاعلين اختيارهم**: بل يحقق اختيارهم، لأنه تعالى عالم بأن الفاعلين يفعلون باختيارهم، فالعلم محقق لاختيارهم، لا أنه يسلبه.

لهم[١] **(عند الفعل، وعزمَهم)** المصمَّم **(عليه)** الذي هو محل قدرتهم، **(فلا يبطل التكليف.**

ومَنْ جَعَلَ القضاءَ: وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة، والقدر: وجودها) أي: المخلوقات **(في الأعيان مفصلة من شارحي الطوالع)** للقاضي البيضاوي، لا يخلو إما أن يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة، أو يريد به العلم، **(فإن أراد الوجود الخطي)** أي: في الكتابة **(حتى يستلزم)** ذلك **(حدوث القضاء)** لأن الكتابة حادثة **(فهو)** أي: فالقضاء بهذا التفسير أولى **(بعدم التأثير[٢])**؛ وإنما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله: **(أولى)** للاهتمام[٣]؛ **(وإن رد)** القضاء **(إلى العلم فواجب[٤])** أي: فذلك الرد واجب، وهو الذي ارتضيناه آنفا.

[معنى قوله ﷺ: فحج آدم موسى]

ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما، فقال: **(وأما قوله عليه[٥])** الصلاة و **(السلام: فحج آدم موسى، لقوله)** أي: لقول آدم **(لموسى: أتلومني على**

---

(١) **قوله: المخلوق لهم**: أي الذي خلقه الله تعالى لهم.

(٢) **قوله: أولى بعدم التأثير**: أي أولى من العلم بعدم التأثير، لأن الكتابة لا يتوهم أحد فيها التأثير في وجود الموجودات، وأما العلم فقد يتوهم فيه التأثير، ومن ثم احتيج إلى دفعه فيما سبق.

(٣) **قوله: للاهتمام**: وذلك لأن الكلام منصب على عدم التأثير.

(٤) **قوله: فواجب**: يعني في كلام من جعل، وذلك بأن يراد بقوله: وجود جميع المخلوقات إلخ... العلم بجميع الأشياء الموجودة في اللوح المحفوظ مجملة؛ وذلك على ضرب من المسامحة، وإنما كان هذا هو الواجب لأن القضاء لم يأت بمعنى الوجود إنما أتى بمعنى الإيجاد، وبمعنى العلم، وبمعنى الإرادة.

(٥) **قوله: وأما قوله عليه الصَّلاةٍ السَّلام إلخ**: هذا الكلام دفع لسؤال وارد على ما تقدم من قوله: ومما ذكرنا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم.

أمر كتبه الله عَلَيَّ قبل أن أخلق... الخ، فالمراد) أن آدم **(حجه)** أي: ظهر عليه في المحاجة **(في دفع اللوم)** عنه **(بعد التوبة)**.

والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة بألفاظٍ: منها للبخاري: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، ثم تلومني على أمر قد قُدِّر عليَّ قبل أن أخلق...؟» فقال رسول الله ﷺ: «فحجَّ آدمُ موسى»[1].

وقوله: **(إذ المراد)** بيان للمقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصودَ، فالمقصودُ **(أتلومني بعد التوبة على أمر قد قضي عليَّ قبل أن أخلق)**[2]؛ وإنما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها **(للإجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة، و)** على **(انتفائه)** أي: اللوم **(بعدها)** أي: بعد التوبة، **(ويكون قوله)** أي: قول آدم: **(كتبه الله... الخ حكاية للواقع)** لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا. **(هذا)** الذي ذكرناه من أن هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر، وأن معنى الحديث ما حملنا عليه، هو **(موجَب الدليل)** بفتح الجيم أي: الذي اقتضاه الدليل، وهو ما سبق من الإجماع على

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في أحاديث الأنبياء، باب: «وفاة موسى وذكره بعد» [٣٤٠٩]، ومسلم في «صحيحه» في القدر، باب: «حجاج آدم وموسى عليهما السَّلام» [٢٦٥٢].

(٢) **قوله: إذ المراد أتلومني بعد التوبة...إلخ:** هذا الوجه ضعيف لأمرين: **الأول:** أنّ سياق الحديث يدل على أن دفع اللوم كان من جهة الاحتجاج بالقدر. **والثاني:** أنّه لا دليل على تقدير قوله: «بعد التوبة»، بل هو مخالف للسياق والظاهر. والذي يظهر أن ظهور آدم على موسى من جهة أن لوم موسى كان في عالم الحقيقة، ولم يكن في عالم التكليف، وعالم الحقيقة ينبغي أن يكون الملحوظ فيه قضاء الله وقدره، وأما عالم التكليف فالملحوظ فيه أمر الله تعالى وتكليفه. والله تعالى أعلم.

الأمرين، لأن الإجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع إجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر، والإجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضى صحة حمل الحديث على ما ذكر.

[بيان أن الرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصي المقضية]

(**فإن قيل**:) حاصل ما ذكرتم أن المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى، وقد تقرر أنه (**يجب الرضا**) أي: رضا العبد (**بالقضاء اتفاقا، فيجب**) حينئذ الرضا (**بالمعاصي**) التي منها الكفر (**وهو باطل إجماعا**) لأن الرضا بالكفر كفر إجماعا؟

(**قلنا: الملازمة**) بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي (**ممنوعة**)، فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها، (**بل**) يجب (**الرضا بالقضاء**) أي: حكم الله تعالى الصادر عنه، (**لا بالمقضي، إذا كان منهيا**) عنه، وهو المعصية، (**لأن الأول**) أي: القضاء (**صفته تعالى**) وتقدس (**والثاني**) أي: المقضي (**متعلقها الذي مَنَع منه**) سبحانه، (**ثم وجد على خلاف رضاه تعالى**) على ما عرفت من الفرق بين الإرادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (**من غير تأثير للقضاء في إيجاده، ولا سلبِ مكلف قدرةَ الامتناع عنه، بل وُجِدَ على مجرد وجه المطابقة للقضاء**) لما قدمناه في تقرير رجع القضاء إلى العلم، أو إلى الإرادة، هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور.

وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى[1] إنما

---

(١) **قوله: لا معنى للرضى بصفة من صفات الله**: للمجيب الأول أن يقول: أما أنه لا معنى للرضا بإرادته تعالى من حيث هي صفة قديمة قائمة بذاته فصحيح، وأما أن يقال: لا معنى للرضا بتعلق صفة الإرادة بهذا الأمر الخاص فغير صحيح. بل يصح الرضا بتعلق الإرادة بالأمر الخاص، وإن كان ذلك التعلق قديما. هذا إذا فسرنا القضاء بالإرادة. وأما إذا فسرناه بالعلم فصحيح أنه لا يصح تعلق الرضا به قطعا.

الرضا بمقتضَى تلك الصفة وهو المقضي؛ وحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاتِهِ بل من حيث هو مقضي؛ وقد أوضحه السيد في شرح المواقف،(١) فقال: إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به؛ وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية، والفرق بينهما ظاهر، لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر، إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم، وإنه باطل إجماعا. وبالله التوفيق.

❊ ❊ ❊

(١) **قوله: وقد أوضحه السيد في شرح المواقف... إلخ**: أقول بين جواب الشارح وجواب السيد فرق طفيف لكنهما متلازمان، وإيضاح ذلك أن الشارح اعتبر الرضا بالمعاصي من جهة أنها مرادة لله ومقضية له، واعتبر كرهها من جهة أنها منهي عنها. وأما السيد فاعتبر الرضا من جهة كونها مفعولة لله، واعتبر الكره من جهة كونها مكسوبة للعبد. وهما في الحقيقة جوابان، لكنهما متلازمان لأن كل مخلوق لله مراد له، ولأن مراد السيد بكونها مكسوبة للعبد أنها مكسوبة نهي عنها، وإلا فقد يتعلق كسب العبد بالمأمور به. والله تعالى أعلم.

الأصل الرابع:
أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء

(**الأصل الرابع**) في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء.

(**قال الإمام الحجة**) حجة الإسلام: (**إنه**) سبحانه و(**تعالى متفضل بالخلق**)، وهو الإيجاد مطلقا (**والاختراع**)، وهو الإيجاد لا على مثال سابق. ونعمة الإيجاد[1] شاملة لكل موجود. (**و**) هو سبحانه (**متطول بتكليف العباد**) أي: متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالأمر والنهي، والطول: الفضل والزيادة، والمتطول والمتفضل تفنن في العبارة؛ (**وليس الخلق والتكليف واجبا عليه**) سبحانه.

[قول المعتزلة بوجوب مصلحة العباد على الله تعالى]

(**وقالت المعتزلة: وجب عليه ذلك**) أي: كل من الخلق والتكليف (**لما فيه من مصلحة العباد. انتهى**). كلام حجة الإسلام.

واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أمورا[2] خمسة: اللطف[3]،

---

(١) **قوله: ونعمة الإيجاد... إلخ**: أتى بهذا الكلام لأن قول المصنف: متفضل يدل على أن الإيجاد نعمة.

(٢) **قوله: واعلم أنه قد اشتهر... إلخ**: مقصود الشارح بيان أن المعتزلة يوجبون هذه الأمور الخمسة على الله تعالى، وقدم الشارح هذه المقدمة للدخول على قول المصنف: وقل من يذكر عنهم إلخ وليعقبه بقوله: وهذا هو المعبر عنه بالأصلح... إلخ.

(٣) **قوله: اللطف**: قال إمام الحرمين في «الإرشاد» ص**٢٥٦**: اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذي =

والثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، ورعاية الأصلح للعباد، والعوض عن الآلام[(١)]، (**وقلَّ من يذكر عنهم إيجاب ابتداء الخلق، بل**) الذي اشتهر ذكره عنهم أنه (**إذا خُلِق**) العبد (**وكُلِّف**) بالبناء للمفعول فيهما (**وجب إقداره**) على الأفعال التي كلف بها (**وإزاحة علله، وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين، أو في الدين فقط، مذهبان لهم**): الأول: للبغداديين، والثاني: للبصريين، وهذا[(٢)] هو المعبر عنه بالأصلح من جملة الأمور الخمسة التي قدمنا ذكرها.

(**قال إمام الحرمين**): في «الإرشاد»(**بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين**[(٣)])

= علم الرب تعالى أن العبد يطيعه عنده، ولا يتخصص ذلك بجنس. وربما شيء هو لطف في إيمان زيد، وليس بلطف في إيمان عمرو. ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أقصى اللطف بالمكلفين، وقالوا على منهاج ذلك: ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

(١) **قوله: قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أمورا خمسة...إلخ**: وقول المعتزلة بوجوب هذه الأمور على الله مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين حيث عمموا الحسن والقبح لأفعال العباد وأفعال الله تعالى، فقالوا: إن هذه الأمور الخمسة وهي أفعال الله تعالى حسنة منه، فكانت واجبة عليه، كما أن الحَسَنَ من العبد مطلوب منه عندهم.

(٢) **قوله: وهذا**: أي جملة ما تقدم من إقداره وإزاحة علله، وكل ما كان أصلح ما يمكن له إلخ.

(٣) **قوله: بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين**: ظاهر هذا الكلام أن المراد بقوله: ما ذكرنا، ما فسره به الشارح، وهو أن مراده به جملة ما تقدم؛ وليس هذا صحيحا؛ لأن هذا القول وارد في الإرشاد بعد قوله: ونقل أصحاب المقالات الخ... المنقول في الشرح، حيث قال عقبه: وهذا النقل فيه تجوز، وظاهره يوهم زللا، فقد يتوهم المتوهم إلخ. فالإشارة إلى هذا المنقول الذي نقله أصحاب المقالات. فالموافق لكلام إمام الحرمين أن يفسر قوله: ما ذكرنا، بأنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح؛ ثم إن قول المصنف: عن البصريين، غير صحيح، لأنه إما متعلق بنقل، وإمام الحرمين لم ينقل عنهم، فإنه نقل أولا قول البغداديين فقط مفصلا، ثم قال: وأما البصريون فقد أنكروا معظم ذلك، ثم نقل ما اتفق الفريقان على القول بوجوبه، ومنه أنه يجب على الله فعل الأصلح مطلقا، ثم قال: وهذا النقل فيه تجوز، وظاهره يوهم زللا، وقد يتوهم المتوهم الخ... فلم ينقل القول المذكور عن البصريين، بل نقله عن المعتزلة مطلقا. وإما =

من المعتزلة من أن العبد إذا خُلِقَ وكُلِّفَ إلى آخر ما ذكرنا: ما نصه: (**فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس هذا مذهبا لهم**) يعني البصريين، ولم يستوف المصنف مقصود كلام الإمام ليظهر منشأ التوهم، وقد نقل الإمام في «الإرشاد» أولا عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة[1]، وأنه إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عللهم، ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك، يعني إيجاب ابتداء الخلق، وإيجاب إكمال العقل كما دل عليه كلامه[2]، ونقل إجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن

= متعلق بذكرنا، والمصنف لم يذكره منسوبا إلى البصريين، بل ذكره على وجه الإبهام حيث قال: مذهبان لهم. ولم ينسب القولين إلى قائليهما. بل نسبهما الشارح.
فصواب الكلام أن يقال: (قال إمام الحرمين بعد نقل ما ذكرنا عن المعتزلة من أنه يجب على الله تعالى رعاية الأصلح فقد يتوهم متوهم إلى قوله: وليس هذا مذهبا لهم) أي للمعتزلة. هذا هو الموافق لكلام إمام الحرمين في «الإرشاد».

(١) **قوله: وجوب الحكمة**: أي وجوبا اقتضته الحكمة، لا أنه أوجبه عليه آخر، أو أنه تعالى موجب بالذات كما تقول الفلاسفة. ولو لا أن الحكمة اقتضت خلقه لما خلقه.

(٢) **قوله: كما دل عليه كلامه**: أقول: لم يستوف الشارح أيضا مقصود كلام إمام الحرمين حتى يظهر المراد من قوله: وأما البصريون فقد أنكروا معظم ذلك، ونحن ننقل كلامه كاملا حتى يظهر المراد من قوله هذا.
قال إمام الحرمين: اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين في عقود الباب (أي: باب القول في الصلاح والأصلح) واضطربت آراؤهم؛ فالذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين، أنه يجب على الله ـ تعالى عن قولهم ـ فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده. وقالوا: على موجَبِ مذاهبهم: ابتداء الخلق حتم على الله عزَّ وجَل وواجب وجوب الحكمة، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم، فيجب إكمال عقولهم وأقدارهم وإزاحة عللهم. وكلُ ما ينال العبدَ في الحال والمآل، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم جحد =

الرب سبحانه إذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركه هملا، بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد، ثم قال إمام الحرمين: ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا ـ يعني المعتزلة ـ أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين، وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا، وهذا النقل فيه تجوز، فظاهره يوهم زللا، فقد يتوهم المتوهم(١) أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل(٢)

= الضرورة. وقالوا: خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله، ويحبط أعمالهم، ويحبط ثواب قرباتهم إذا اخْتُرِمُوا قبل التوبة.

وأما البصريون، فقد أنكروا معظم ذلك، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى وتقدس عن قولهم.[ص: ٢٤٧].

فالمعظم الذي أنكره البصريون هو ما عدا إيجاب ابتداء الخلق، وإيجاب إكمال عقل الذين علم أنه يكلفهم، وذلك لأن هاتين المسألتين ليستا معظم ما نسبه الإمام إلى البصريين، بل هما قليل منه، وما عداهما هو المعظم، ولأن البغداديين قائلون بوجوب ابتداء الخلق وجوب الحكمة، وهذا ما لا يجوز أن يخالفهم فيه أحد من المسلمين، لأن معنى وجوب الحكمة اقتضاء الحكمة هذا الخلق، وكل أفعاله تعالى مقتضى حكمته إجماعا من المسلمين، وكذلك إكمال عقل من علم الله أنه يكلفهم لا يجوز للبصريين من المعتزلة الخلاف فيه، لأن هذا من الأصلح لهم في الدين، وهم قائلون به.

(١) **قوله: فقد يتوهم المتوهم... الخ**: وجه هذا التوهم أن هذا النقل صريح في أن البصريين قائلون بوجوب الأصلح في الدين. فيتوهم من هذا أن من الأصلح في الدين للعباد أن يكلفهم، ويثبت لهم أسباب التكليف، ومنها الابتداء بإكمال عقولهم. ويدل على أن منشأ التوهم هو ما ذكرناه أن إمام الحرمين قال عقب هذا الكلام، لنفي هذا المتوهم: والذي ينتحله البصريون أن الله متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف...

(٢) **قوله: الابتداء بإكمال العقل**: مع أن هذا ليس بواجب عندهم، وإنما هو واجب عند البغداديين كما هو مقتضى قولهم بوجوب الأصلح في الدين والدنيا، ومن الأصلح لهم في الدنيا أن يبتدأ بإكمال عقولهم. هذا ما يفيده سياق كلام إمام الحرمين هنا، وكذلك ما أورده بعد هذا الكلام في «الإرشاد»، حيث قال عقب قوله: وليس ذلك مذهبا لذي مذهب منهم، قال: والذي ينتحله البصريون أن الله تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف، =

لأجل التكليف، وليس ذلك مذهبًا لذي مذهب منهم[(١)] **(فالذي ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف. انتهى)** كلام الإرشاد، وبه يظهر أن منشأ التوهم إطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع في كلام الإمام أولا.

[الرد على المعتزلة في قولهم بوجوب الصلاح على الله تعالى]

(ثم قال الحجة) حجة الإسلام في الرسالة **(ردا عليهم: المراد بالواجب أحد أمرين:**

إما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل) أي: في الآخرة عُرف بالشرع **(كما يقال: تجب طاعة الله، أو عاجل)** أي: في الدنيا وإن عرف بالعقل **(كما يقال: يجب على العطشان الشرب كي لا يموت)**، ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في الاقتصاد.

= فإذا كلف عبدا فيجب بعد تكليفه تمكينه وإقداره، واللطف به بأقصى الصلاح. فهذا معنى قول الأئمة في نقل مذهبهم. انتهى كلامه.

فهذا الكلام يفيد أن البغداديين يقولون: بوجوب الابتداء بإكمال العقل، ووجوب إثبات أسباب التكليف، ومنها الابتداء بإكمال العقل. وذلك حيث خصص الزلل بهذا الوهم بالنسبة إلى البصريين مع أن هذا الوهم من النقل السابق لا يخص البصريين بل يعمهم والبغداديين، فيفيد هذا التخصيص أن هذا الوهم بالنسبة إلى البغداديين ليس فيه زلل بل هو مطابق للواقع. لكن صريح ما تقدم: أن الواجب عند البغداديين إنما هو إكمال عقول من علم أنه سيكلفهم، وليس الواجب عليه تعالى هو الابتداء بإكمال العقل مطلقا، فإن هذا لا يقول به عاقل، لأن الواقع بخلافه، فإنه تعالى لم يكمل عقول المجانين، فكيف يقول به البغداديون؛ وأما ما قالوه من أنه يجب إكمال عقول من علم أنه سيكلفهم فلا ينبغي أن يخالفهم فيه البصريون، وبالجملة كلام إمام الحرمين مشكل.

(١) **قوله: منهم**: أي من البصريين وهو الأوفق بالسياق، ويصح أن يقال: من المعتزلة، وهو آكد في النفي.

(وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى) أمر **(محال كما يقال: وجود المعلوم)** أي: ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه **(واجب)** وقوعه، **(إذ عدمه يؤدي إلى محال، وهو أن يصير العلم جهلا؛ فإن أراد الخصم)** وهو المعتزلي بقوله: إن ابتداء الخلق مثلا واجب **(المعنى الأولَ)**، وهو أن في تركه ضررا آجلا أو عاجلا **(فقد عرَّضه)** تعالى **(للضرر)**، ولحوق الضرر محال في حقه تعالى، والقول به كفر وفاقا؛ **(أو)** أراد المعنى **(الثاني)** وهو أن عدمه يؤدي إلى محال **(فهو مسلم[1])** حيث نظر إلى أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه[2]؛ **(إذ بعد سبق العلم)** بوقوع شيء **(لا بد من وجود)** ذلك الشيء **(المعلوم)** وقوعه، **(أو)** أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا **(معنى ثالثا فهو غير مفهوم. انتهى)** كلام الحجة.

وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي إلى محال، لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل، فقال:

---

(١) **قوله: فهو مسلم**: يعني هو مسلم على حقيقته لا على الوجه الذي يقول به المعتزلة. فنسلم أن ما تعلق علم الله تعالى بوجوده يجب وجوده، لكنا لا نسلم أن تكليف كل العباد من ذلك، بل الذي من ذلك هو تكليف من علم أنه سيكلفهم، وابتداء خلق من علم أنه سيخلقهم، كما لا نسلم أن من ذلك كل ما فيه مصلحة إما في الدين والدنيا معا أو في الدين فقط كما قال المعتزلة: إن ذلك واجب عليه، بل ما علم الله وجوده، منه ما هو أصلح للعباد، ومنه ما ليس كذلك.
وقد أشار الشارح إلى هذا الأخير وهو عدم تعلق علمه تعالى بالأصلح للعباد فقط بذكر ابتداء الخلق والتكليف فقط ومراده ابتداء خلق من علم الله تعالى أنه سيخلقهم، وابتداء تكليف من علم أنه سيكلفهم، وعدم تعرضه للأصلح، ثم ذكر الشارح ابتداء الخلق فقط في قوله: أو أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا، لأن ابتداء خلق من علم أنه سيخلقهم مما تعلق العلم به قطعا، وأما التكليف فإنما تعلق بمن علم الله تكليفهم لا بكل الناس.

(٢) **قوله: حيث نظر.. إلخ**: يعني أن ابتداء الخلق وتكليف المكلفين إنما يعتبر واجبا إذا نظر إليه من حيث إن علم الله تعالى تعلق به؛ وأما إن نظر إليه من حيث ذاته فواضح أنه من الممكنات، وليس واجبا عليه تعالى.

(**واعلم أنهم**) يعني المعتزلة (**يريدون بالواجب ما**) أي: فعلا (**يثبت بتركه نقص في نظر العقل**) والجار والمجرور متعلق بقوله: يثبت، وثبوت النقص (**بسبب ترك مقتضَى قيام الداعي**) إلى ذلك الفعل[1]، وحذف متعلق النقص[2] للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن أن يجرى اسمه على اللسان مع إضافة هذه الكلمة المستهجنة؛ (**وهو**) أي: الداعي (**هنا كمال القدرة**)الإلهية(**والغنى**) المطلق (**مع انتفاء الصارف**)[3] عن ذلك الفعل، (**فتركه المراعاةَ المذكورةَ**) فيما مر بمعناها لا بلفظها، وهي مراعاة ما هو أصلح للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا (**مع ذلك**) أي: مع قيام الداعي وانتفاء الصارف(**بخل يجب تنزيهه تعالى عنه، فيجب**) ما اقتضاه قيام الداعي (**أي: لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه**) سبحانه (**عما لا يليق.**

وهذا) الذي يريدونه هو (**المعنى الثاني الذي ذكره حجة الإسلام**) فإن حاصله: أن عدم الفعل يؤدي إلى محال في حقه سبحانه وتعالى

(**وظاهر تسليم الحجة** رحمه الله تعالى) المعنى الثانِيَ (**أنهم إذا قصدوا**[4]) معنى قولنا: (**المعلومُ يجب وقوعه، فهو**) معنى (**صحيح، ومراده**) أي: مراد حجة الإسلام رحمه الله تعالى (**تسليم إطلاق لفظ الوجوب**[5] فقط) لهذا

---

(١) **قوله: إلى ذلك الفعل**: أي الفعل الذي فيه مصلحة للعباد كالجود. وهو مقتضَى قيام الداعي الذي هو كمال القدرة والغنى المقرون مع انتفاء الصارف ومع حاجة العباد وفقرهم. والمراد بالفعل الذي يثبت بتركه نقص مراعاة الأصلح للعباد، والمراد بالنقص الذي يثبت بترك الأصلح: البخل.

(٢) **قوله: وحذف متعلق النقص**: وهو قوله: لله.

(٣) **قوله: مع انتفاء الصارف**: حال من قوله: ترك مقتضى قيام الداعي، وليس حالا من كمال القدرة والغنى كما قد يتبادر إلى الذهن، لأنه حينئذ يكون داخلا في الداعي، وليس بداخل فيه

(٤) **قوله: إذا قصدوا**: يعني بقولهم: إن ابتداء الخلق مثلا واجب.

(٥) **قوله: تسليم لفظ الوجوب**: يعني في قول المعتزلة بوجوب ابتداء الخلق والتكليف.

المعنى[١]، (لا) تسليم إطلاقه (مع موضوعه) أي: مع تسليم ما وضع له عندهم، وهو أن الواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل[٢]، وهو فيما نحن فيه البخل

---

(١) **قوله: لهذا المعنى**: وهو الذي عدمه يؤدي إلى محال، لكن المحال اللازم بحسب ما قصده الغزالي هو انقلاب العلم جهلا، وبحسب ما قصده المعتزلة هو البخل اللازم بحسب زعمهم من ترك رعاية الأصلح، والبخل نقص في نظر العقل فالمصنف يقول: الظاهر أن الغزالي يريد بقوله: «أو أراد المعنى الثاني، وهو أن عدمه يؤدي إلى محال فمسلم إذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم» أن المعتزلة إذا أرادوا بالواجب في قولهم بوجوب ابتداء الخلق والتكليف على الله تعالى، الذي عدمه يؤدي إلى محال، وأرادوا بالمحال انقلاب العلم جهلا.
فهذا القول مسلم لهم لأنه يؤول إلى معنى المعلوم الوقوع يجب وقوعه من أجل أنه معلوم الوقوع، وإلا لزم المحال وهو انقلاب العلم جهلا، فيكون الواجب بمعنى ما يلزم بتركه انقلاب العلم جهلا، وأما إن أرادوا بالمحال البخل الذي هو نقص في نظر العقل، وأرادوا بوجوب ابتداء الخلق والتكليف أن عدمه بخل، وهو نقص لا يجوز عليه تعالى فلا يكون معلوم الوقوع له، بل يجب عليه تعالى ابتداء الخلق والتكليف لأنه كمال وَجُود، فيكون هو معلوم الوقوع، فيجب وقوعه لأنه الأصلح، وكل أصلح يجب وقوعه فهذا غير مسلم لهم.
ففي كلا الشقين المراد بالواجب هو الذي عدمه يؤدي إلى محال، لكن المراد بالمحال فيهما مختلف، والمعتزلة أرادوا به المعنى الثاني، وهو الذي قصده المصنف بالموضوع في قوله: مع موضوعه، فمراده أن الغزالي سلم أن الواجب ما يؤدي عدمه إلى محال، لكنه لم يسلم أن المحال هو البخل، بل يرى أن المحال هنا هو انقلاب العلم جهلا، وهو أمر متفق عليه بيننا وبين المعتزلة.

(٢) **قوله: وهو أن الواجب ما يثبت بتركه نقص**: أي فعل يثبت بتركه نقص في نظر العقل، وذلك الفعل هو فعل الأصلح، فالمعتزلة يرون أن ترك فعل ما هو الأصلح للعباد بخل، وهو نقص في نظر العقل، فيجب تنزيه الله تعالى عنه، وذلك أن المعتزلة كما يقولون بالحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال العباد، يقولون بهما بالنسبة إلي أفعال الله تعالى، فيوجبون على الله تعالى أفعالا، ويقبحون منه أفعالا أخرى، ويحكمون بوجوب تركها على الله تعالى، ومذهب أهل السنة أن الله تعالى لا يجب عليه فعل من الأفعال، ولا يقبح منه فعل من الأفعال، فمن المقرر من مذهبهم أنه يجوز على الله تعالى فعل كل ممكن وتركه، ولا يوجد عندهم فعل يثبت بتركه نقص في نظر العقل، حتى يقولوا بوجوب هذا الفعل عليه تعالى. =

كما مر، فإن هذا عين المذهب الاعتزالي، وإنما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه، وأن ابتداء التكليف كذلك، لأن عدم وقوعه يؤدى إلى محال هو انقلاب العلم جهلا، وهذا غير ملاق لمقصود أهل الاعتزال، **(وإلا)** أي: وإن لا يكن ذلك مراد حجة الإسلام بأن سلم لهم إطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم على ما قدمناه،**(لزم)** أن يسلم **(أنَّ كل أصلح)** للعبد **(يجب وقوعه)** له، **(لأن كل ما علم وقوعه)** للعبد **(فهو الأصلح)** له **(عندهم)** زعما منهم أن هذا مبالغة في تنزيه الباري تعالى، **(إذ لا يخفي أن كل مسلم فإنما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه إليه؛ فلا يمكن القول بوجوب الأصلح)** على الله سبحانه **(إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح)** للعباد لما مر عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقصٌ في نظر العقل، وهو محال في حقه سبحانه.

(وصرح الإمام) يعني إمام الحرمين **(بفهم هذا المعنى من كلام)** أبي القاسم **(الكعبي)** وهو من رؤوس معتزلة بغداد **(وصرح)** أي: الإمام **(بأنهم)** يعني معتزلة بغداد **(قالوا: إن تخليد الكفار في النار والأغلال أصلح لهم)** في الآخرة، **(وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم)**؛ وإذا انتهوا إلى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الإمام في «الإرشاد»، لأن كلا من الأمرين عناد ومكابرة في الضروريات.

= وأما المعتزلة فمن أجل قولهم بالحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال الله تعالى، قالوا بوجود فعل يثبت بتركه نقص في نظر العقل، وقالوا بحسن هذا الفعل من الله تعالى، وقالوا بوجوبه على الله تعالى، كما قالوا بقبح ترك هذا الفعل منه تعالى، وقالوا بامتناع تركه عليه تعالى. والحاصل أن المعتزلة قالوا: إنه يجب على الله تعالى فعل ما هو أصلح للعباد، وأهل السنة لم يقولوا بهذا الوجوب، فلم يسلم أهل السنة إطلاق الوجوب بهذا المعنى الذي وُضِعَ له عند المعتزلة، وإن كانوا يسلمون إطلاق الوجوب بمعنى آخر، وهو أن المعلوم يجب وقوعه.

(فحقيقة الخلاف) بيننا وبينهم **(في موضعين)**: أحدهما: **(كون كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد، و)** الثاني: **(أنه لو لم يكن كذلك)** أي: لو لم يكن كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصلح لهم **(كان)** وقوعه **(نقصا)**، لما مر من أن المنع من الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه؛ وقد علمت أن قولهم في كل منهما خطأ، لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه.

(ولزمهم) مع ذلك **(خطأ ثالث، فقالوا به، وهو)** أي: ذلك الخطأ **(عدم قدرته على إصلاحهم)** يعنى الكفار والفسقة **(وهدايتهم)** من ضلالتهم؛ ولزومه لهم من قولهم بوجوب الأصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره، **(إذ)** قد **(كان من معلومه تخليدهم في النار)** الذي هو أصلح لهم عند المعتزلة، **(ووقوع خلاف معلومه)** تعالى **(محال)** لما مر من استلزامه المحال الذي هو البخل[١]، **(فلا تتعلق القدرة به)** أي: بالوقوع المذكور لما تقرر من أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع، فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة لما تقرر[٢]، **(وقد)** ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الإرادة به[٣] **(قال الله تعالى:** ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ﴾ [يونس: ٩٩]) وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾

---

(١) **قوله: من استلزامه المحال الذي هو البخل**: يعني أن قولهم بأن وقوع خلاف معلومه محال مبني على استلزامه المحال الذي هو البخل كما مر بيانه، لا على استلزامه المحال الذي هو انقلاب العلم جهلا، فإن ذلك متفق عليه بيننا وبينهم.

(٢) **قوله: وتعلق القدرة.. إلخ**: هذا الكلام دخول على المتن، ومقدمة للاستدلال بالآيات على بطلان مذهبهم.

(٣) **قوله: به**: أي بإصلاحهم.

[السجدة: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الشورى: ٨] أي: مهتدين أو ضالين **(إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي)** المتعارف لأهل اللسان **(كون مقابل الواقع مما يدخل تحت)** مشيئته تعالى، فيكون داخلا تحت **(قدرته)** سبحانه و**(تعالى، وكونه لا يفعله)** أي: انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء **(على موافقة العلم)** بأنه لا يفعله، **(لا يسلبه**[١] الإمكان الذاتي) المقتضي لصحة تعلق القدرة به؛ **(وذاك)** أي: الذي سُلِبَ الإمكانَ الذاتيَّ فكان ممتنعا لذاته كاجتماع الضدين **(هو الذي لا تتعلق به القدرة)**، لعدم صلاحيته لتعلقها، لا لقصور في القدرة، **(فاستحالته)** أي: استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى **(لغيره)** وهو تعلق العلم بعدم وقوعه، **(لا لذاته)**.

والحاصل أن ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره، وامتناعه لغيره لا يسلبه الإمكان الذاتي المصحح لتعلق القدرة به، فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل.

(وليس لهم) أي: للمعتزلة **(في هذا المطلوب)** وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى **(مستمسَكٌ)** بفتح السين أي: شيء يستمسكون به **(مستمسِكٌ)** بكسرها أي: له استمساك أي: أدنى قوة.

(ونحن) معشر أهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه، بل **(ديننا)** الذي ندين الله به اعتقاد **(أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا يُسأل عما يَفعل)** كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار إليها، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. **(كل عوض وابتداء)**

---

(١) **قوله: لا يسلبه:** أي لا يسلب مقابل الواقع.

أنالَهما خَلْقَه سبحانه (**من الرزق**[١]) فهو (**فضل منه**) عليهم (**بلا استحقاق**) عليه تعالى، (**لا يقبح منه تركه، إذ استحقاق ذلك**) الرزق (**إنما يكون لغير المملوك، فأما المملوك بجملة هويته**) أي: ذاته المشخصة (**وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله**) على مالكه (**أجرًا ورعاية مصلحةٍ فضلا عما**) أي: عن أن يستحق رعاية ما (**هو الأصلح، وهو**) أي: والحال أن ذلك المملوك (**مستَحَقٌّ عليه**) ذلك العمل لمالكه، أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه، فمرجع قوله: هو إما المملوك، وإما العمل؛ (**وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة**) لمن مُنِعَهُ من الخلق، (**وله**) تعالى (**أن يميتهم اتفاقا**) منا ومنهم.

وقد رد المصنف تمسكهم بقولهم: إن ترك رعاية الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه، فقال: (**وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل**) بالنسبة (**للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الإحسانِ إلى كل عبد، بل هو**) سبحانه (**الحكيم**) ذو الحِكْمة؛ وهي عبارة عن كمال العلم، وإحسان العمل، وإتقان الصنع، (**يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الإعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء**) دون إيجاب يسلب الاختيار والمشيئة (**كما قال تعالى:** ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٥٤]**؛ له سبحانه كمال الصفات**) التي دلت عليها أسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة، ويسمى معظمها صفات أيضا[٢](**من الكريم**)، وقد

---

(١) **قوله: من الرزق**: ذكر الرزق هنا على سبيل المثال للعوض والابتداء، ومثله غيره من سائر الأعواض والابتداآت.

(٢) **قوله: ويسمى معظمها صفات أيضا**: يعني أن الصفات عبارة عن مدلول المصادر من العلم والقدرة إلى غير ذلك، وأما الأسماء فهي عبارة عن المشتقات من اسم الفاعل والصفة المشبهة وصيغ المبالغة كالعالِـم والقدير والجبَّار، وقد تطلق الصفات على المشتقات أيضا، وأتى الشارح بهذا الكلام ليَظهَر صحة تمثيل المصنف للصفات بقوله: من الكريم والجواد إلخ. واحترز بقوله: يسمى معظمها عن كلمة الجلالة الله، فإنها لا تسمى صفة، لأنها غير مشتقة.

قيل في معناه: إنه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسألة، والمتجاوز الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب، وقيل معناه: المقدس عن النقائص والعيوب، ومن هذا قولهم: كرائم الأموال لنفائسها، **(والجواد)** وهو: الواسع العطاء، **(وشديد العقاب؛ وعدم بعضها نقص)** تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، **(واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلَّقاتٍ)** أي: أمورا تتعلق الصفات بها، **(فانقسم الخلق)** لذلك **(إلى شقي بعدله، وسعيد بفضله)** كما قال تعالى: ﴿فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧]، **(مع أن الفضل والكرم تعلق بالكل)** البر والفاجر والمؤمن والكافر.

[الخلاف في أن الكافر هل هو منعم عليه أم لا]

(فإن الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضي) أبي بكر منا كالمعتزلة، أنعم عليه خالقه تعالى **(بما خوله)** أي: أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة، وأمور يلتذ بها.

(إلا أن) الشيخ أبا الحسن **(الأشعري)** ذهب إلى أن ما أوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج له، فهي في الحقيقة نقمة عليه. **(قال)** مبينا ما ذهب إليه: **(إذا كان ذلك)** الأمر الذي ناله في الدنيا **(قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة)**، بل هو نقمة **(قال الله تعالى:** ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝٥٥ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي ٱلْخَيْرَٰتِۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ **[المؤمنون: ٥٥-٥٦])**، فقوله: ﴿مِن مَّالٍ وَبَنِينَ﴾ بيان لما، وقوله: ﴿نُسَارِعُ لَهُمْ فِي ٱلْخَيْرَٰتِۚ﴾ خبر أن، وقوله: ﴿بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ انتقال إلى بيان أنهم كالبهائم لا شعور لهم ليتأملوا فيعلموا أن ذلك الإمداد استدراج لا مسارعة في الخير.

وقد نصر المصنف مذهب القاضي، فقال: **(لكن تكرر في القرآن حكاية قول الأنبياء للكفار)** الذين بعثوا إليهم **(**﴿فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ﴾ **[الأعراف: ٦٩])** أي:

نعمه، (**فالحق أنها في أنفسها**[١] نعم، وطغيانهم) واقع (**باختيارهم**)، فلا تخرج به عن كونها نعما في أنفسها، (**وإن كانت**) تلك النعم (**سببا**) للتمادي على ما هم عليه، لاعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضي لخالقهم، وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم؛ (**فلم تلجئهم**) تلك النعم إلى الكفر.

واعلم أن الأشعري لا ينكر كونها تسمى نعما[٢] إنما يذهب إلى أن حكمة إيصالها إليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم أبلغ، لا أن ينعموا بها في الدنيا، كما قال تعالى ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢].

[اختلف مشايخ الحنفية في أنه هل يستجاب للكافر دعوة]

(**واختلف مشايخنا**) معشر الحنفية (**في أنه**) هل (**يستجاب للكافر دعوة**[٣])؟

فقيل: لا) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (**ولا**) في (**أمر الدنيا**)، وإن نالته فيها نعم؛ ونفي الاستجابة منقول في «معالم التنزيل» عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤]، وبها استدل لهذا القول.

---

(١) **قوله: فالحق أنها في أنفسها نعم**: أقول: الخلاف بين الإمامين لفظي، وليس حقيقيا، وذلك لأن الإمام أبا الحسن سماها نقمة باعتبار ما تؤول إليه من كونها سببا للتمادي في ما هم عليه، وحجبها إياهم عن الله تعالى، لا باعتبار ذواتها، والباقلاني سماها نعمة باعتبار ذواتها وأنفسها لا باعتبار مآلها. وقد أشار الشارح إلى هذا بقوله: واعلم أن الأشعري لا ينكر...إلخ.

(٢) **قوله: واعلم أن الأشعري.. إلخ**: أي فعاد الخلاف إلى اللفظ، ومن ثمة قال الشارح فيما سبق: فهو في الحقيقة نقمة عليه، فزاد قيد في الحقيقة.

(٣) **قوله: واختلف مشايخنا...إلخ**: ذكَر مسألةَ استجابة دعاء الكافر استطرادًا لمناسبتها للمسألة التي قبلها من حيث أن الاستجابة قد تكون نعمة.

وفي «شرح العقائد»: اختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛ فجعل محل الخلاف جواز إطلاق اللفظ؛ وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز وقوع الاستجابة أقرب؛[١] وعليه جرى الروياني من الشافعية في كتابه: «بحر المذهب» حيث نقل الخلاف في المسألة.

(فما) أي: فعلى هذا القول وهو نفي استجابة دعائه ما **(قد يقع عند دعائه)** من الأمور التي يدعو بها **(كان منجزا في علم الله تعالى له غير معلق فيه)** أي: في علم الله تعالى **(بدعائه.**

وقيل: نعم) يستجاب له **(في أمر الدنيا)** لا في أمر الآخرة، لأن في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٧]بعد حكاية قول إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحجر: ٣٦] إجابة لإبليس، وإلى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم، وأبو نصر الدَّبُّوسي.

ولما كان القول الأول من هذا الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال[٢] الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر، نفى المصنف رحمه الله تعالى هذا الوهم بقوله: **(ومع هذا)** أي: ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر **(فرحمته)** تعالى **(سبقت غضبه)** كما نطق به الحديث الصحيح،[٣] **(حتى أن مظاهر الكرم والجود والرحمة**

---

(١) **قوله: أقرب**: وذلك لأن الآية التي استدل بها تدل على عدم الوقوع، ولأنه إذا كانت الاستجابة واقعة فلا وجه للقول بعدم جواز الإطلاق. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: لا ينال الرحمة في الدنيا**: وذلك لأن قبول الدعاء من الرحمة.

(٣) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في «صحيحه» في بدء الخلق، باب: ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ **(٣١٩٤)**، ومسلم في «صحيحه» في التوبة، باب: فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة **(١٥/ ٢٧٥١)**، وفيه ـ واللفظ له ـ: «قال تعالى: سبقت رحمتي غضبي».

من عباده أكثر) من مظاهر الغضب؛ والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أي: مواضع ظهور آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب، ومن في قوله: من عباده بيانية متعلقة بقوله: مظاهر[١]؛ **(أرأيت)** أيها المتأمل **(أَهْلَ النار أكثر حصى)** أي: عددا **(من أهل الجنة من الحور والولدان ومؤمني الجن والإنس ومن الملائكة، وهم منذ آلافٍ لا تحصى من السنين يرد منهم كلَّ يوم سبعون ألفا إلى البيت المعمور ثم لا يعودون إليه أبدا)** كما ورد في حديث الإسراء في صحيح مسلم وغيره[٢].

واعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصى بأن يجعلوا الكل فرد من أفراده حصاة، ثم يعدوا الحصى فإذا قصدوا عد جمعين كثيرة أفرادهما وجعلوا الكل فرد حصاة كان الأكثر عددا أكثر حصى.

(قال الحجة) حجة الإسلام **(في دفع قولهم)** أي: المعتزلة بوجوب الأصلح: **(إذا لم يتضرر)** تعالى **(بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب**[٣] **معنى في حقه)** تعالى، **(ثم مصلحة العباد)** إنما هي في **(أن يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء)** أي: الدنيا **(مُعَرَّضِينَ لخطر العقاب)** بارتكاب الخطايا. وهذا تلخيص لكلام حجة الإسلام، وعبارته: ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة، فأما

---

(١) **قوله: متعلقة بقوله مظاهر**: لعله أراد التعلق من حيث المعنى وهو البيان، وإلا فمن البيانية تكون دائما متعلقة بمقدر. لكن الظاهر أن من هنا للتبعيض لا للبيان.

(٢) أخرجه عن أنس مسلم في «صحيحه» في الإيمان، باب: الإسراء برسول الله إلى السموات، وفرض الصلوات (١٦٢)، وفيه: «ثم عرج إلى السماء السابعة، فاستفتح جبريل، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: من معك؟ قال: محمد، قيل: وقد بُعِثَ إليه؟ قال: قد بُعِثَ إليه، ففُتِحَ لنا، فإذا أنا بإبراهيم مسندا ظهره إلى البيت المعمور، وإذا هو يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه، ثم ذهب بي إلى سدرة المنتهى وإذا ورقها كآذان الفِيَلَةِ» الحديث.

(٣) **قوله: لم يكن للوجوب معنى في حقه**: وقد تقدم أن المعتزلة لم يقصدوا بالوجوب هذا المعنى.

أن يخلقهم في دار البلايا، ويعرضهم للخطايا، ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب، فما في ذلك غبطة لأولي الألباب.

(وأنت قد علمت) كما قدمناه **(أن معنى هذا الوجوب**[١] عندهم كونه) أي: كون ذلك الأمر الواجب **(لا بد من وقوعه، وفرضُ عدمه فرض محال، لاستلزامه المحال، وهو اتصافه)** تعالى **(بما)** أي: بالبخل الذي **(لا يجوز عليه على زعمهم)** متعلق بقوله: لاستلزامه[٢]، **(فلا يكون)** تعالى **(بهذا)** أي: بسبب هذا **(الوجوب معرَّضًا)** بفتح الراء **(للضرر)** كما ألزمهم به الحجة، **(لأن التعريض له)** أي: للضرر **(إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه)** كما ينبئ عنه التعبير بالترك في قول حجة الإسلام: «أما أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر»، **(وليس هذا)** الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الأصلح **(كذلك)** أي: مبنيا على التخيير، **(لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته)** تعالى **(عن ترك ما هو الأصلح)**، فليس قادرا عليه عندهم، **(لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به، فلذا)** أي: فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الأصلح **(حكموا بأن كل ما عَلِمَ كونه)** أي: وقوعه ووجوده **(من خلود أهل النار فيها، ولعن الفساق، وحبط أعمالهم على قولهم**[٣]**)**، هو الأصلح، فقولهم:

---

(١) **قوله: أن معنى هذا الوجوب**: أي معنى وجوب الأصلح عندهم.

(٢) **قوله: «متعلق بقوله: لاستلزامه»**: يعني لا بقوله: لا يجوز عليه، لأن عدم جواز البخل عليه تعالى مجمع عليه.

(٣) **قوله: على قولهم**: متعلق بلعن الفساق وحبط أعمالهم، فإنه يجب عندهم لعن الفساق وحبط أعمالهم، فكان معلوم الوقوع له، وأما عند أهل السنة فالفساق مفوض أمرهم إلى المشيئة؛ إن شاء الله تعالى عفى عنهم وإن شاء عذبهم.

يجب الأصلح، كقولنا: يجب أن لا يتصف) تعالى (**بنقص**[١]و) كقولنا: يجب (**وقوع وعده**) تعالى.

(**فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له، ومنع لزوم ما لا يليق به**) تعالى أي: البخل الذي زعموا لزومه (**بتقدير أن لا يُعطيَ الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه**) أي: طاقة ذلك الملك العظيم (**أو**) لا يعطي كل فرد من العبيد (**مصلحته**)، وقوله: (**جبرا**) حال مما تضمنه يعطي أي: حال كون ذلك الإعطاء جبرا أي: مجبرا عليه دون اختيار[٢]، (**بعد أن عرفه**) أي: عرف كل فرد من العبيد يعني المكلفين[٣](**طريقها**) أي: المصلحة، (**وأقدره**) أي: جعل له قدرة عليها وعلى خلافها، (**ولم يجبره على خلافها.**

وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو الأصلح، وبلزوم ما لا يليق بتقدير عدم إعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع (**إلا صادرا عن نقص في الغريزة**) أي: الطبيعة بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص، فعبر عن نقص العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة.

---

(١) **قوله: كقولنا يجب أن لا يتصف بنقص**: فكما أن الاتصاف بالنقص محال كذلك ترك الأصلح محال عليه تعالى عندهم.

(٢) **قوله: وقوله: جبرا حال... إلخ**: لا يخفى ما في توجيه الشارح من التكلف حيث جعل ذا الحال أمرا ليس ملفوظا به ولا مقدرا في نظم الكلام، وتأول جبرا بمجبرا عليه، فالأولى حمل قوله: جبرا على أنه مفعول مطلق نوعي أي إعطاء جبر. ومراد المصنف أنا لا نسلم لزوم البخل على تقدير أن لا يكون الله تعالى مجبورا في ذلك الإعطاء. وذلك لأن مذهب المعتزلة أن الله تعالى مجبور فيه. فزاد المصنف قوله: جبرا، لأنه مقتضى مذهبهم، وليكون ألزم لهم، فإنه يفيد أن لزوم البخل عندهم ليس في عدم الإعطاء فقط، بل في عدم كونه تعالى مجبورا عليه، تعالى الله عن ذلك.

(٣) **قوله: يعني المكلفين**: فسر العبيد بالمكلفين مع أن مسألة وجوب الأصلح ليست خاصة بهم، لاقتضاء قول المصنف: «ولم يجبره على خلافها» إياه، لأن المصنف أتى بهذا القول لبيان صحة التكليف، وصحة تعلق الثواب والعقاب، وهو خاص بالمكلف.

(**وكذا كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل به ذلك**) الخلود فيها (**من مشاهدة جمال رب العالمين في أعالي الجنان، أو**) كونه أصلح من (**مجرد**) نعيم (**الجنان**) صادر عن نقص في الغريزة أي: خلل في العقل.

(**وهذا**) القول أيضا أعني كون الخلود في النيران أصلح (**إنكار للضروريات**) من انتهى إليه كان معاندا، فيسقط الكلام معه.

[مناظرة الأشعري للجبائي في وجوب الأصلح على الله تعالى]

(**ومن مشهور دفعهم**) أي: دفع المعتزلة بإبطال ما زعموه (**مناظرة**) أبي الحسن (**الأشعري مع**) أبي علي (**الجُبَّائي**) رأس المعتزلة في أواخر الثلاث مئة فما بعدها، (**وكان الأشعري تلميذه وعلى مذهبه، فتاب، وصار إمامًا في السنة؛ قال**) أي: الأشعري (**له**) أي: للجبائي: (**لو أن صبيا مات فرأى منزلة رفيعة**) في الجنة (**لبالغ مسلم، فقال: يا رب لِـمَ لَمْ تُدِمْ حياتي حتى أبـلُغَ فأجتهدَ**) في الطاعة (**فأنال**) منزلة رفيعة (**مثله؟ قال**) أي: الجبائي: (**يقول الله تعالى له**) أي: للصبي: (**علمت أنك لو بلغت عصيت، فكان الأصلحَ لك الموتُ في**) سن (**الصبا، قال**) أي: الأشعري للجبائي: (**فينادي**) حينئذ (**الكفار من دركات لظى: يا إلهنا لمّا علمت أنا إذا بلغنا عصينا فَهَلّا أَمَتَّنَا في الصبا**)، فإنّا راضون بما دون منزلة الصبي، (**فانقطع الجبائي، وتاب الإمام الأشعري**) عن الاعتزال،[1] ورجع إلى ما كان عليه السلف، وأخذ في نقض قواعد المعتزلة.

---

(١) **قوله: فانقطع الجبائي إلخ**: قيل: للجبائي أن يقول: الأصلح واجب على الله إذا لم يوجب تركُهُ حِفظَ أصلح آخر بالنسبة إلى شخص آخر، فلعله كان إماتة الأخ الثاني الكافر في حال الصغر موجباً لكفر أبويه وأخيه لكمال الحزن على موته، فكان الأصلحَ لهم حياتُه، فلما حفظ هذا الأصلح لهم وجب فوت الأصلح له، ولعله كان في نسله صلحاء كان الأصلح لهم إيجادهم، فلرعاية الكثيرين فات الأصلح له. وهذا القول مردود بأنه يلزم عليه منع النفع عمن لا جناية له لإصلاح غيره، وهو ظلم عندهم، فإن مذهبهم وجوب الأصلح بالنسبة إلى الشخص، لا بالنسبة إلى الكل من حيث الكل، كما =

قال المصنف: (و) قد (**استغنينا بهذا**) أي: بما سقناه في الأصل الرابع من عدم وجوب رعاية الأصلح (**عما ذكره**) حجة الإسلام (**في الأصل السابع**)، لأنه عقد الأصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف، والأصل السابع لعدم وجوب رعاية الأصلح، وقد رأى المصنف أن الأنسب إيرادهما معا في الأصل الرابع.

واعلم أن المشهور أن مناظرة الأشعري والجبائي في ثلاثة أخوة: أحدهم: مطيع مات على الطاعة، والآخر: عاص مات على المعصية، والثالث: مات صغيرا كما هو مذكور في المواقف وأول شرح العقائد، ولما رأى المصنف أن ما في عقيدة حجة الإسلام ينطبق مقصوده على ذلك أورده حكاية بالمعنى،[1] وعبارة حجة الإسلام: وليت شعري بم يجيب المعتزلي عن مسألة نفرضها عليهم، وهو: أن نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما، وبين بالغ مات مسلما أي: طائعا إلى آخر كلامه، فلم يجعل ما ذكره عين حكاية الأشعري والجبائي، وقيد الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول بأن أطفال الكفار لا يدخلون النار، وهو الجاري على أصول المعتزلة، والراجح عندنا. والله أعلم.

= ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم، كما في «شرح العضدية» وغيره.

وبهذا يندفع ما حاول أبو الحسين البصري دفع الإلزام به عن الجبائي، من أن للمعتزلة دفع الإلزام المذكور بأن إماتته للصغير في صغره للعلم بأنه لو بلغ لكفر وأضل غيره، فإماتته لمصلحة الغير، سيما إذ كان الغير كثيراً لظهور رجحانه، وليس في إبقاء العاصي ذلك، لأنه لم يكن من المضلين، فيلزم على ما سوغ به إماتة الصبي منع النفع عمن لا جناية له لإصلاح غيره. ويلزم عليه وعلى ما سوغ به إبقاء العاصي أنه كان يجب على الله تعالى إماتة أئمة الكفر الذين يسعون في إضلال الناس ونشر الفساد في الأرض قبل البلوغ لإصلاح كثير من العالمين، مع أن الله تعالى قد أمهلهم وأملى لهم.

(١) **قوله: أورده حكاية بالمعنى**: أي أورد المصنف ما في عقيدة حجة الإسلام بالمعنى لا بنصها.

الأصل الخامس:
في الحسن والقبح العقليين

(**الأصل الخامس: في الحسن والقبح العقليين**). وهو الأصل الثامن في كلام حجة الإسلام، وقد أوسع فيه المصنف،

(الحسن والقبح العقليان يطلقان لثلاثة معانٍ، والنزاع في استقلال العقل بدركه في حكم الله تعالى: فـ) أثبته المعتزلة، ونفت الأشاعرة أصل الحسن والقبح قبل ورود الشرع، وأثبتت الماتريدية أصل الحسن والقبح ونفت الحكم قبل ورود الشرع إلا في معرفة الله ومعرفة الرسول.

فبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة، فذكر كغيره أنهما يطلقان لثلاثة معان ليس الأول ولا الثاني منها محلا للنزاع، وإنما محل النزاع المعنى الثالث، فقال: (**لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و**)صفة (**النقص: كالعلم والجهل**)، وكالعدل والظلم، فإن العقل يستقل بإدراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم (**ورد شرع أم لا، و**) كذا لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح (**بمعنى ملائمة الغرض وعدمها**[١] كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه) فإنه عندهم حسن، (و)بالنسبة إلى (**أوليائه**) فإنه عندهم قبيح؛ وتعبير المصنف بملائمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا

---

(١) **قوله: بمعنى ملائمة الغرض وعدمها**: والملائمة ترجع إلى ميل النفس والطبع، وهما بهذا الاعتبار يرجعان إلى أمر عرفي مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

المعنى بملائمة الطبع ومنافرته، لأن ملائمة الغرض أعم كما يظهر للمتأمل[(١)]؛ وملائمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر، فالعقل يستقل بإدراك الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا وفاقا منا ومنهم.

(**وإنما النزاع**) بيننا وبينهم (**في استقلاله**) أي: العقل (**بدركه**) بسكون الراء أي: إدراك ما ذكر من الحسن والقبح (**في حكم الله تعالى**[(٢)]؛ فقالت المعتزلة: نعم) هما بهذا المعنى عقليان، قالوا بيانا لمرادهم: (**يجزم العقل بثبوت حكم الله**

---

(١) **قوله: لأن ملائمة الغرض أعم كما يظهر للمتأمل**: فإن قتل زيد ليس بملائم لطبع أحد، بل ملائم لغرض أعدائه، وأما حسن الحلو فكما أنه ملائم لطبع كل أحد فكذلك ملائم لغرضه أيضا. وذلك لأن الطبع أمر خلقي، وأما الغرض فيشمله وغيره. ولا يخفى أن قتل زيد مخالف لطبع أعدائه لكنهم موافق لغرضهم، وعبر بعضهم عن هذا المعنى باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة؛ قال الشربيني في تعليقه على جمع الجوامع: ومآل المعاني الثلاثة واحد؛ فإن الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله إليه بسبب اعتقاده النفع، ومخالفه مفسدة له غير ملائم لطبعه، فالمراد بالطبع الطبيعة الإنسانية المائلة إلى جلب المنافع ودفع المضار، وليس المراد المزاج حتى يراد أن الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض. قاله السيالكوتي. فالشارح قد حمل الطبع على معنى المزاج، فمن أجل ذلك حكم بأولوية التعبير بالغرض، والشربيني حمله على المعنى الذي قاله السيالكوتي، فجعل مآل المعاني الثلاثة واحدا.

ثم إن تقسيم الحسن والقبح إلى المعاني الثلاثة تقسيم اعتباري وليس تقسيما حقيقيا، فقد تجتمع المعاني الثلاثة كما في العدل والظلم، فإن العدل صفة كمال وملائم للطبع، ومأمور به شرعا؛ والظلم صفة نقص، ومنافر للطبع، ومنهي عنه.

(٢) **قوله: وإنما النزاع في استقلاله بدركه في حكم الله**: والحَسَن بهذا المعنى ما ينال فاعِلَه الثناءُ من الله تعالى والثوابُ، واللوم والعقاب على تركه، في الدنيا والآخرة، والقبيح ضده، وهذا هو محل النزاع، قال البكي: لو حَسُن الفعلُ أو قَبُح لذاته لما اختلف، لأن ما بالذات لا يختلف، لكنه قد اختلف كالقتل ظلمًا وحدًّا، والضرب تعذيبا وتأديبا. نقله في «الإتحاف»[٢/ ١٩٢].

وقوله هذا رد لقدماء المعتزلة، وليس ردًا للجبائية منهم، لأنهم لا يقولون بالحسن والقبح الذاتي كما عليه قدماء المعتزلة، بل يقولون بالحسن والقبح في الفعل لصفة فيه تقتضي ذلك.

تعالى في الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم الله أي: ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل، الواقع ذلك المنع **(على وجه ينتهض)** معه الفعل **(سببا للعقاب إذا أدرك)** العقل **(قبحه)**، قالوا: **(و)** يجزم العقل **(بثبوت حكمه ـ جل ذكره ـ فيه)** أي: في الفعل **(بالإيجاب له والثواب بفعله)** أي: إيجاده[1] في الخارج، **(والعقاب بتركه إذا أدرك)** ظرف للجزم أي: يجزم العقل بذلك وقت إدراكه **(حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا**[2]**)**: كشكر[3] المنعم.

وهذا) القول من المعتزلة **(بناء)** منهم **(على أن للفعل**[4] في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين) أي: يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب إليه قدماؤهم، **(أو)** أن للفعل حسنا وقبحا ثبتا له **(لصفة)** أي: لأجل صفة **(فيه)** حقيقية توجبهما له كما ذهب إليه الجبّائية، وقوله: **(قد يستقل)** صفة ثانية أي: حسنا وقبحا يوصفان بأنهما ذاتيان، أو أنهما لصفة، وبأنه قد يستقل **(بدركهما)** بسكون الراء أي: بإدراكهما **(العقل، فيعلم)** أي: العقل، والإسناد مجازي، والمراد أن العاقل لإدراك عقله

---

(١) **قوله: أي إيجاده**: تفسير الفعل بالإيجاد مبني على مذهب المعتزلة من أنّ العبد موجد لفعله، لأن الكلام على مذهبهم.

(٢) **قوله: على وجه يستلزم تركه قبحا**: وأما إذا أدرك حسنه لا على هذا الوجه فلا يدرك حكم الله فيه بالإيجاب، بل يدرك حكم الله فيه بالندب.

(٣) **قوله: كشكر المنعم**: المراد بشكر المنعم كما سيأتي قريبا: الإيمان بالله، وتعظيمه، وعدم نسبة ما هو شنيع إليه، وتصديق أنبيائه.

(٤) **قوله: بناء على أن للفعل**: سواء كان الفعل فعلا للعباد أو لله تعالى، ومن أجل ذلك بنى المعتزلة على القول بالحسن والقبح القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى؛ إلا أن الحسن والقبح في أفعال العباد يترتب عليهما التكليف بالطلب وبالحظر؛ وأما الحسن في أفعاله تعالى فيترتب عليه الوجوب، لأن هذا الفعل الحسن صلاح ولطف يجب على الله تعالى فعله، ويمتنع عليه تركه، بمعنى أن تركه محال عليه تعالى لاستلزامه النقص الذي هو البخل كما تقدم.

الحسن والقبح المذكورين يعلم **(حكم الله تعالى باعتبارهما**[١] **فيه)** متعلق[٢] بحكم، والضمير للفعل أي: يعلم حكم الله تعالى الكائن في الفعل المتعلق به؛ **(وقد لا)** يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح في الفعل **(فلا يحكم)** فيه **(بشيء حتى يرد الشرع)** كاشفا عن ذلك الحسن والقبح: **(كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال،)** إذ لا استقلال للعقل بإدراك شيء منهما.

(وقالت الأشاعرة قاطبة: ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولا لصفة توجبهما، **(وإنما حُسْنه ورود الشرع بإطلاقه)** أي: الإذن لنا فيه، **(وقبحه وروده بحظره)** أي: بالمنع لنا منه؛ **(وإذا ورد)** الشرع **(بذلك)** أي: بإطلاقه لنا أو بحظره **(فحسَّنَّاه وقبَّحْناه)** أي: حكمنا بأنه حسن أو قبيح **(بهذا المعنى)**، وهو كونه مأذونا لنا فيه، ومحرما علينا، **(فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين)** الحسن والقبح **(كحاله قبل وروده)** في أنه ليس حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهما له؛ ولولا ورود الشرع لم يعرفا[٣]، **(فلا يجب قبل البعثة شيء)** عند الأشاعرة **(لا إيمان ولا غيره، ولا يحرم)** قبل البعثة **(كفر)**، وإنما وجب الإيمان وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع.

---

(١) **قوله: باعتبارهما**: متعلق بـ«يعلم» والضمير للحسن والقبح أي فيعلم العقل باعتبار إدراكه لهما حكم الله في الفعل من الطلب والحظر بناء على أن حكم الله بالطلب تابع لوجود الحسن، وحكمه بالحظر تابع لوجود صفة القبح؛ فهنا ثلاثة أمور مترتبة: **الأول**: اتصاف الفعل بالحسن أو القبح لذاته أو لصفة فيه. **والثاني**: حكم الله المترتب عليهما. **والثالث**: إدراك العقل لهما المترتب عليه علمه بحكم الله في الفعل.

(٢) **قوله: متعلق بحكم**: أي قوله: فيه متعلق بحكم.

(٣) **قوله: ولولا ورود الشرع لم يعرفا**: هذا الكلام مبتدأ، أي ولولا ورود الشرع لم يعرف الحسن والقبح بمعنى أن الفعل مأذون فيه أو محرم. وزاد هذا الكلام ليربطه بقول المصنف: فلا يجب قبل البعثة إلخ.

(وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة) وهو أن العقل[(١)] قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو

---

(١) **قوله: «وهو أن العقل» إلى قوله: «إلا أن المعتزلة»**: بيان لمحل الاتفاق بين الحنفية والمعتزلة، وقوله: إلا أن المعتزلة إلخ بيان لمحل الخلاف بينهما، وذلك أن الحنفية والمعتزلة متفقون على اتصاف أفعال المكلف بالحسن أو القبح، وعلى أن العقل قد يدرك ذلك، وعلى أنه إذا أدرك ذلك أدرك أنّ صفة الحسن مناسبة لأن يرتب الله عليها الطلب للفعل، وصفة القبح مناسبة لأن يرتب الله عليها الخطر للفعل المتصف بها، وأما أن الله تعالى هل رتب الطلب والخطر على صفتي الحسن والقبح قبل ورود الشرع، فهذا هو محل الخلاف بينهما، فقالت المعتزلة: نعم مطلقا. وأما الحنفية فقد اتفقوا على عدم الترتب في الأحكام العملية، وأنه لا حكم فيها قبل ورود الشرع، واختلفوا في معرفة الله تعالى ومعرفة الرسول، فقال معظمهم بوجوبهما عقلا بدون ملاحظة ورود الشرع، وذهب بعضهم إلى عدم وجوبهما بدون ملاحظة ورود الشرع موافقين في ذلك للأشاعرة. والله تعالى أعلم.

والذي يظهر لي أن الحق هو المذهب الوسط؛ وهو مذهب الماتريدية القائلين بوجود الصفة المذكورة للفعل، وأن نفيها عن الفعل كما هو مذهب الأشاعرة غير صحيح. وذلك لأمور:

١ـ أن الله تعالى قد أخبر في كتابه وعلى ألسنة رسله أنه تعالى يأمر بالمعروف وبالعدل والإحسان، وينهى عن الفحشاء والمنكر، فيقتضي هذا أن هناك أفعالاً توصف بالمعروف والإحسان وبالفحش والمنكر قبل الأمر بها والنهي عنها، أي قبل ورود الشرع بحكم فيها، كما يقتضي إن هذه الصفات الثابتة للأفعال قبل ورود الشرع تقتضي ورود الشرع بحكم يناسبها.

٢ـ من المقرر المجمع عليه بين علماء المسلمين أن الله تعالى حكيم، ومن حكمته تعالى أن يشرع الأحكام حسب مصالح العباد، فتكون صفة المصلحة متقدمة على التشريع، ومقتضية لورود الشرع على حسبها.

٣ـ أن الأشاعرة عندما قالوا بالحسن والقبح بالمعنى الثاني، وهو اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة، فقد اعترفوا بوجود الصفة المذكورة للفعل قبل ورود الشرع، فيكون نفيهم للحسن والقبح من الأساس تناقضاً منهم. وذلك لأن تقسيم الحسن والقبح إلى المعاني الثلاثة تقسيم اعتباري وليس تقسيماً حقيقيّاً، أي أن هذه المعاني الثلاثة قد تجتمع في فعل واحد، ويتصف الفعل الواحد بثلاثتها: كالعدل والظلم، فإن العدل صفة كمال، وملائم للطبع =

لصفة، فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض[١] معه[٢] الإتيان به سببا للعقاب، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه؛ إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع[٣]؛ قالوا: نعم ما قصر العقل عن إدراك جهة الحسن والقبح فيه: كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال يأتي الشرع كاشفا عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصفة، وخالفهم الحنفية في هذا الإطلاق، ثم اختلفوا ـ أعني الحنفية ـ هل المتوقف على ورود الشرع جميع الأحكام، فلا يقضي العقل في شيء منها بمقتضى ما أدركه إلا بعد ورود الشرع، فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل[٤]، أو المتوقف على ورود الشرع أكثر الأحكام دون أحكام خاصة منها؟ وسيأتي في المتن تفصيل ذلك.

= بمعنى أنه مشتمل على المصلحة، وقد ورد الشرع بطلبه، كما أن الظلم صفة نقص، ومشتمل على المفسدة، وقد ورد الشرع بالنهي عنه، فالقول باتصافه بالحسن والقبح بالمعنى الثاني ليس إلا قولاً بوجود الصفة المذكورة للفعل قبل ورود الشرع. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله على وجه ينتهض**: متعلق بالمنع من الفعل لا بيدرك، وإلا لكان هذا المذهب عين مذهب المعتزلة. والمقصود بيان المشترك بين الحنفية والمعتزلة.

(٢) **وقوله: معه**: أي مع المنع.

(٣) **قوله: إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع**: وأما الحنفية فلم يطلقوا ذلك، بل اتفقوا على توقف ذلك على ورود الشرع في الفروع، واختلفوا في الأصول، فقال بعضهم بعدم التوقف فيها، وقال بعضهم بالتوقف فيها أيضا كما سيأتي.

(٤) **قوله: فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل**: في هذا الكلام مسامحة، فإنه يوهم أن الحاكم عند المعتزلة هو العقل دون الله تعالى، مع أنهم موافقون لأهل السنة في أنه لا حكم إلا لله، وإنما يقولون إن حكم الله موجود قبل الشرع قد يدركه العقل فيحكم بوجوده.

[نفت الحنفية ما بناه المعتزلة على إثبات الحسن والقبح من وجوب الأصلح، ووجوب الرزق، ووجوب الثواب والعقاب، ووجوب العوض على الآلام]

(ثم اتفقوا) أي: الحنفية **(على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل**[1] من القول بوجوب) أمور على الله تعالى: كوجوب **(الأصلح)** للعباد**(على ما قدمناه)**عن المعتزلة في الأصل الرابع، **(ووجوب الرزق، و)** وجوب **(الثواب على الطاعة، و)** وجوب **(العوض في إيلام الأطفال والبهائم، ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات)** مرتكبها **(بلا توبة)**، وقوله: **(بناءً)** مفعول لأجله هو علة لقوله: نفي أي: اتفق الحنفية على نفي ما فرعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الأمور المذكورة، وذلك النفي للبناء من الحنفية **(على منع كون مقابلاتها)** أي: مقابلات الأمور التي أوجبتها المعتزلة **(خلاف الحكمة)**،[2] وتلك المقابلات كفعل غير الأصلح، ومنع الرزق، وما على منوالهما.

---

(١) **قوله: ثم اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة...إلخ**: هذا البناء من المعتزلة مبني على إثباتهم للحسن والقبح في أفعال الله تعالى كما أثبتوهما في أفعال العباد. والحنفية قد وافقوا المعتزلة في القول بالحسن والقبح في أفعال الله تعالى لكن بمعنى موافقة الحكمة وعدم موافقتها كما سيشير إليه المصنف قريبا. لكن يرد على هذا أن الأشاعرة أيضا يثبتون الحسن والقبح بهذا المعنى، فإنه ما من مسلم إلا وهو مؤمن بأن الله تعالى حكيم لا يخلو فعل من أفعاله عن الحكمة والمصلحة، فما وجه تخصيص الحنفية بهذه الموافقة؟ إلا أن يقال: إن الحنفية قد أطلقوا الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال الله تعالى لكن بمعنى الحكمة وعدمها، فوافقوا المعتزلة في إطلاق هذين الاسمين، وإن خالفوهم في المعنى المقصود منهما، وأما الأشعرية فقد تجنبوا الإطلاق فمن أجل ذلك نُسِب القول بإثبات الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال الله تعالى إلى الحنفية دون الأشعرية. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: بناء على منع كون مقابلتها خلاف الحكمة**: كان الظاهر أن يقول: قبيحا بدل قوله: خلاف الحكمة، لأنه هو الموافق لموضوع الباب، إلا أن المصنف عبر بهذا التعبير للإشارة إلى أن الحسن الذي أثبته الحنفية بالنسبة إلى أفعاله تعالى بمعنى موافقة الحكمة، والقبح =

(**بل**) قالت الحنفية (**ما ورد به السمع**) أي: المسموع من الكتاب والسنة (**من وعد الرزق، و**) وعد (**الثواب على الطاعة، و**) على (**ألم المؤمن، و**) على ألم (**طفله حتى الشوكة يشاكها**) المؤمن (**محض فضل وتطول منه**) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (**لا بد من وجوده**) أي: وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه (**لوعده**) الصادق (**لا نحصي ثناء عليه ـ سبحانه ـ هو كما أثنى على نفسه**).

[الخلاف في أن الثواب هل هو على المصيبة أم على الصبر عليها]

واعلم أن الشيخ عز الدين أنكر في قواعده كون المصيبة من ألم وغيره يؤجر عليها، وخطَّأ من قال ذلك، لان المصيبة ليست من كسبه، والمرء إنما يؤجر على عمله وكسبه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]، واعترضه الإسنوي بأنه خلاف نص الشافعي المستند إلى حديث عائشة، وهو في الصحيحين: (**ما يصيب المسلمَ من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه**)[1]، ونصُّ الشافعي هو ما في «الأُمِّ» في باب طلاق السكران، ولفظه: إن قال قائل: هذا أي: السكران مغلوب على عقله، والمريض والمجنون مغلوب على عقله؟ قيل: المريض مأجور مكفر عنه بالمرض، والمجنون مرفوع عنه القلم، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له

= بمعنى خلاف الحكمة، وهو نقص يجب تنزيه الله عنه؛ ثم إن وصف الله بالحكمة أمر مجمع عليه عند المسلمين، وقد قال أهل السنة بوجوبها على الله تعالى، لكن بمعنى أن الله لا يفعل إلا ما هو موافق للحكمة مع قدرته على فعل خلافه، وذلك نظير قولهم بوجوب ما وعد الله بفعله مع نفيهم عنه تعالى الوجوب الذي قالت به المعتزلة، وهو أنه تعالى غير قادر على فعل خلافه، والوجوب الذي قالت به الفلاسفة وهو كونه تعالى موجبا بالذات.

(١) أخرج البخاري في صحيحه في المرضى، «باب ما جاء في كفارة المرض»[٥٦٤١ - ٥٦٤٢]، ومسلم في صحيحه في البر والصلة، «باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن» [٢٥٧٣].

الثواب. انتهى، فقد جعل المريض مأجورا مكفَّرا عنه بالمرض، ويمكن حمل كلام الشافعي رضِيَ الله عنه على أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض؛ لأن الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مُكفِّرا، للحديث السابق، إنما يرى أن المرض مكفر من حيث إنه عقوبة عاجلة تمحص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تمحص ذنوب المؤمنين.

(وما لم يرد به سمع) أي: دليل سمعي **(كتعويض البهائم)** عن آلامها **(لم نحكم بوقوعه وإن جوزناه)** عقلا **(على ما سنذكره)**.

ولما بين المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ ما خالفت الحنفيةُ فيه المعتزلةَ من الفروع التي بنوها على أصل الحسن والقبح الذي وافقوا فيه المعتزلة، أخذ يبين وفاقهم للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق[١]، فقال:

(ولا أعلم أحدا منهم) أي: الحنفية **(جوز)** عقلا **(تكليف ما لا يطاق،)** فهم في هذا مخالفون للأشعرية في تجويزهم إياه عقلا، والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته[٢]، أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان

(١) **قوله: في نفي تكليف ما لا يطاق:** فإن المعتزلة قد بنوا قولهم بنفي تكليف ما لا يطاق على قولهم بالحسن والقبح، لاعتقادهم أن ذلك قبيح من الله تعالى، وقد عمموا القول بالحسن والقبح لأفعال العباد وأفعال الله تعالى، فوافق الحنفية المعتزلة في هذا البناء كما وافقوهم في القول بأصل الحسن والقبح.

(٢) **قوله: والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته:** هذا غير صحيح، فإن محل الخلاف إنما هو التكليف بالممتنع عادة، إلا أن يكون الشارح أراد بالممتنع لذاته الممتنع عادة، فيكون التعبير عنه بالممتنع لذاته غير صحيح. وبيان ذلك أن الممتنع ثلاثة أقسام: أدناها الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه أو لإرادته ذلك أو لإخباره بذلك، وهذا النوع التكليف به جائز وفاقا، وواقع. وأقصاها الممتنع لذاته كالجمع بين ضدين، والتكليف به متردد فيه عند الأشاعرة، وأوسطها الممتنع عادة كالمشي على الماء والطيران في الهواء، فهذا النوع =

من علم الله تعالى أنه لا يؤمن، فإن التكليف به جائز عقلا واقع وفاقا.

(و) الحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين[(١)] **(اختلفوا هل يُعلَم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكمٌ)** هو مرفوع بقوله: يعلم نائب عن الفاعل أي: إذا عُلِمَ ثُبُوتُ حسن أو قبح في فعل من أفعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم **(لله)** تعالى **(في ذلك الفعل تكليفي)** بالرفع نعت لقوله: حُكْمٌ؟

(فقال الأستاذ أبو منصور[(٢)]) الماتريدي **(وعامة مشايخ سمرقند)** أي: أكثرهم: **(نعم)** يعلم على هذا الوجه **(وجوب الإيمان بالله، و)** وجوب **(تعظيمه[(٣)]**، وحرمةُ نسبة ما هو شنيع إليه**)** تعالى كالكذب والسفه، **(و)** وجوب **(تصديق النبي** عليه السلام، **وهو)** أي: ما ذكر من الإيمان والتعظيم وما ذكر معهما **(معنى شكر المنعم)**.

فان قيل: شكر المنعم أعم من الأمور المذكورة، فإنه صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها إلى ما خلقه له: كصرف البصر إلى المشاهدات، والنظر إلى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه، والسمع إلى تلقي أوامره ونواهيه ووعده ووعيده؟

= من الممتنع هو الذي وقع الخلاف في جواز التكليف به، فجوزه الأشاعرة بناء على منعهم الحسن والقبح العقليين مطلقا، ولو كان الشرع قد ورد بالتكليف به لكان حسنا، فالتكليف به جائز، لكنه غير واقع، ومنعه غيرهم بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين بالنسبة إلى أفعال الله تعالى، وبأن التكليف به يراه العقل قبيحا، فيكون ممتنعا من الله.

(١) **قوله: والحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين**: مراده بالحسن والقبح هنا الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال العباد.

(٢) **قوله: فقال الأستاذ أبو منصور**: مقابله قوله الآتي: وقال أئمة بخارى منهم إلخ.

(٣) **قوله: وتعظيمه**: ومن تعظيمه العبادة له بعد نزول الشرع.

قلنا: كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى.

(وروى) الحاكم الشهيد **(في «المنتقى» عن أبي حنيفة ـ** رحمه الله تعالى **ـ)** أنه قال: **(لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى من خلق السموات والأرض)**، وخلق نفسه، وسائر مخلوقاته؛ **(وعنه)** أي: عن أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ أنه قال: **(لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم)**.

(ونقل هؤلاء) يعني الأستاذ أبا منصور وعامة مشايخ سمرقند **(مذهب المعتزلة على خلاف المَهْيَع الأول)**، والمهيع الطريق، وقيل: الطريق الواضح، وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى[١]، **(قالوا)** يعني الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند: **(العقل عندهم)** أي: المعتزلة **(إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما**[٢]**، وعندنا)** معشر من ذكر من الحنفية **(الموجب)** لمقتضَى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل[٣] **(هو الله تعالى)** يوجبه على عباده، ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم، **(والعقل)** عندنا معشر من ذكر من الحنفية، **(آلة يعرف به ذلك الحكم**[٤]

(١) **قوله: وليس للتقييد... إلخ**: فإذا كان المهيع بمعنى الطريق الواضح ففيه التجريد.

(٢) **قوله: مقتضاهما**: أي مقتضى الحسن والقبح، وهو الفعل للحسن، والكف عن القبيح.

(٣) **قوله: من الفعل**: متعلق بيدرك أي يدركهما من جهة الفعل من أجل اتصافه بواحد منهما.

(٤) **قوله: يعرف به ذلك الحكم**: مرادهم أن العقل يعرف به ذلك الحكم في أفعال خاصة، لا في كل ما أدرك فيه العقل الحسن والقبح، يدل عليه ما نقله المصنف عنهم آنفا بقوله: قال الأستاذ أبو منصور إلخ... وإلا لكان مذهبهم عين المذهب المشهور عن المعتزلة، وهو المذهب المنقول عنهم سابقا. لكن كلام الشارح في آخر الحاصل الآتي يدل على العموم، ويجعل من مذهبهم عين المذهب المشهور عن المعتزلة، حيث مثل للقسم الأول بحرمة الكذب الضار، وهو غير صحيح، وقد صرح الشارح نفسه فيما سيأتي بأن إدراك العقل للأحكام عند هؤلاء الماتريدية إنما هو في أفعال خاصة.

بواسطة إطلاعه) بسكون الطاء[١] وإضافة المصدر إلى المفعول أي: إطلاع العقل بأن يطلعه الله (**على الحسن والقبح الكائنين في الفعل**).

والحاصل: أن العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب عادي، لا مولِّد[٢] كما عند المعتزلة.

والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الأشاعرة أن الأشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم[٣] من أحكام الله تعالى إلا بعد بعثة نبي، وهؤلاء الماتريدية يقولون: قد يُعْرَفُ بعضُ الأحكامِ قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا كسب: كوجوب تصديق النبي، وحرمة الكذب الضار، وإما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات، وقد لا يُعْرَف إلا بالكتاب والنبي: كأكثر الأحكام.

(**وأشار بعضهم**[٤]) أي: بعض مشايخ سمرقند (**إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم**) أي: المعتزلة هو (**قولهم بوجوب**) رعاية (**الأصلح**) للعباد (**عليه ـ تعالى عن ذلك**) سبحانه ـ؛ (**فإنه**) أي: الشأن (**إذا أدرك العقل**) الحسن في الفعل[٥]

---

(١) **قوله: بسكون الطاء**: وأظهر منه أن يكون بتشديد الطاء من باب افتعال وإضافة المصدر إلى فاعله، فإن المقصود بيان جهة كون العقل آلة لمعرفة ذلك الحكم، والمناسب ببيانه أن يقال: بواسطة أنه يطلع على الحسن والقبح.

(٢) **قوله: لا مولد**: أي لا مولد للحكم، أي لا موجب بنفسه كما عبر به آنفا.

(٣) **قوله: أن الأشاعرة قائلون بأنه لا يعرف.. إلخ**: كان المناسب أن يعبر بأنه لا يوجد حكم من أحكام الله إلا بعد بعثة نبي، لا بأنه لا يعرف، لكنه لما عبر المصنف آنفا بالمعرفة بالنسبة إلى مذهب الماتريدية، وعبر الشارح أيضا بالمعرفة بالنسبة لمذهبهم فيما سيأتي عبر بالنسبة إلى مذهب الأشاعرة أيضا بالمعرفة للمشاكلة.

(٤) **قوله: وأشار بعضهم إلخ**: فيه أن القول بوجوب رعاية الأصلح لو اقتضى لاقتضى أن العلم بالحسن سبب للعلم بالوجوب الثابت، لا سبب لإيجاب العقل وجود الفعل أو عدم وجوده منه تعالى، وإلا لتجدد عليه تعالى بكل إدراك وجوب.

(٥) **قوله: في الفعل**: أي في فعل من أفعال الله تعالى.

أوجب وجودَه منه تعالى، وإذا أدرك (**القبحَ أوجب عدم وجوده منه تعالى**) أي: أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح.

(**قلنا**) ردا لما نقله الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى إيجاب العقل عندهم(١): ليس معنى إيجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر(٢)، (**بل**) معناه أن العقل (**إذا علمه**) أي: إذا علم حسن الفعل (**عندهم علم وجوبه**(٣)) الثابت في نفس الأمر، أعني استحالة عدمه على زعمهم.

[كما يقول المعتزلة بثبوت الحسن والقبح في أفعال المكلفين يقولون به في أفعال الله تعالى أيضا]

فالحاصل(٤)) في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو: (**أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا**)، وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحا (**في فعل يصح نسبته إليه تعالى و**) نسبته (**إلى العباد: كإيصال رزق الفقير**)، إذ يصح أن ينسب إلى الله تعالى بأن يقال: أوصل الله رزق فلان، ويصح أن ينسب إلى العبد فيقال: أوصل فلان رزق فلان، (**أدرك وجوب وقوعه**) جواب إذا أي: أدرك العقل

---

(١) **قوله: في معنى إيجاب العقل عندهم**: أي: المفرع على إدراك الحسن والقبح.

(٢) **قوله: ما ذكر**: وهو إيجابه الفعل أو عدمه عليه تعالى.

(٣) **قوله: علم وجوبه**: أي علم وجوب الفعل على الله.

(٤) **قوله: فالحاصل**: هذا الحاصل هو المشهور من مذهبهم، إلا أن قولهم بالحسن والقبح على ما هو المشهور من مذهبهم المنقول عنهم في صدر هذا الاصل إنما هو بمعنى أنهما يقتضيان الحكم من الله في أفعال المكلف بالوجوب والحظر، وأما بمعنى وجوب وقوع الفعل من الله تعالى أو امتناعه منه فليس فيما هو المشهور عنهم المنقول آنفا تعرض له، والمصنف قد تنبه له من النقل الغير المشهور لمذهب المعتزلة، فزاده في تحرير مذهبهم. وذلك حيث سوى أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند بين أفعال العباد وأفعال الله تعالى في اتصافها بالحسن والقبح، وفي إدراك العقل الحسن والقبح فيها. والله تعالى أعلم.

وجوب وقوع ذلك الفعل **(منه سبحانه)** وتعالى، وفسر المصنف الوجوب بقوله: **(أي: لابد منه)**، لأن ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه، فلا يتخلف وقوعه: مثاله: الرزق هو ما قدره الله تعالى لِيَنتَفِع به الحيوان؛ ومنه الفقراء[١] من نوع الإنسان، وإيصاله فعل حسن لمعنى في نفسه، هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان، فلابد من وقوعه على الوجه الذي قُدِّرَ[٢]، **(لاستحالة غيره)** أي: عدم الوقوع، أو وقوع خلافِ ما قَدَّرَهُ اللهُ تعالى[٣]، **(وأدرك)** أي: العقل **(أمره سبحانه عباده بذلك)** الفعل **(الحَسَن: كالزكاة)** أي: التزكية وهى إيتاء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق لمستحقها **(بناء على اختيارهم)** ذلك الإيتاء.

فوجوب إيصال الرزق بالنسبة إليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر[٤]**(بخلاف وجوبه)** أي: الفعل المذكور**(عليه)**

---

(١) **قوله: ومنه الفقراء**: وكذا الأغنياء، وخص الفقراء ليصح إجراء قول المصنف الآتي: (وأدرك أمره سبحانه عباده بذلك إلخ...) فيه، وذلك لأن الذين أمر الله بدفع الزكاة إليهم هم الفقراء.

(٢) **قوله: على الوجه الذي قدر**: يعني أن الواجب عندهم هو أصل الرزق، ولا يجب أن يتساوى فيه المرزوقون، بل يختلف تقديره بحسب أفرادهم، فالواجب وقوعه عندهم كونه على الوجه الذي قُدِّر، ويحتمل أن كلامه هذا مبني على أن الشارح اعتبر الوجوب من حيث التقدير، وهو الظاهر من كلامه الآتي، وهو خطأ منه كما سيأتي بيانه.

(٣) **قوله: أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى**: الظاهر من هذا الكلام أن الشارح اعتبر استحالة غيره من جهة أنه خلاف ما قدره الله تعالى، ولعله قد سرى إليه ذلك من أخذه التقدير في مفهوم الرزق، وهذ الاعتبار غير صحيح هنا، لأن الوجوب والاستحالة بهذا الاعتبار لا خلاف فيه بين أهل السنة والمعتزلة، والكلام على الوجوب والاستحالة الذين اعتبرهما المعتزلة بناء على قولهم بالحسن والقبح في أفعال الله تعالى، واستحالة غير الحَسَن عندهم إنما هو من جهة أنه يستلزم ترك الحَسَن قبحا، وهو البخل وهو صفة نقص محالة على الله تعالى.

(٤) **قوله على الوجه الذي قدر**: الصواب: أن يقول: فوجوب الرزق بالنسبة إليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب وقوعه، وأنه لابد منه، لاستحالة غيره من جهة أن غيره يستلزم قبحا، وهو البخل.

تعالى (**بالمعنى الذي قالوا**) أي: الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة[١]، (**حيث**) اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل إذا أدرك الحسن أو القبح (**لا يمكن ترك مقتضاه**[٢]) أي: مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح كحسن الإيصال المذكور، وقبح تركه مثلا، فيكون الإيصال الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى[٣]، لأن تركه يستلزم نقصا هو البخل على ما سبق تقريره في الأصل الرابع.

(**وإن كان**) الفعل الذي أدرك العقل حسنه (**لا يليق نسبته إلا إلى العباد**) كالعبادة البدنية (**أدرك**[٤]) العقل (**انفراده تعالى بإيجابه عليهم، فظهر أن ليس للعقل**) عند المعتزلة (**سوى إدراك الحكم**) أي: الذي[٥] يستقل العقل بإدراك

---

(١) **قوله: بخلاف وجوبه عليه بالمعنى الذي قالوا...إلخ:** وحاصل الفرق بين النقلين لمذهب المعتزلة من وجهين: **الأول:** أنه على النقل المشهور يعتبر الوجوب والامتناع من جهة الفعل كما قال المصنف: أدرك وجوب وقوع الفعل منه سبحانه، ثم فسره بقوله: أي لا بد منه. وأما على النقل الغير المشهور فيعتبران من جانب الله أي يجب على الله أن يفعل كما قال: لا يمكن أي لله تعالى ترك مقتضاه. **والثاني:** أنه على الأول أن العقل مدرك للوجوب أو الامتناع الثابت في نفس الأمر، وأما على الثاني فالعقل عند إدراكه الحسن والقبح موجب للفعل على الله وعلى العباد ومولد للوجوب عليهما، والوجوب قبل الإدراك لم يكن موجودا.

(٢) **قوله: لا يمكن ترك مقتضاه:** فعدم إمكان ترك مقتضى إدراك الحسن والقبح تابع للإدراك على حسب هذا النقل، وأما على حسب النقل المشهور فهو تابع لصفة الحسن والقبح.

(٣) **قوله: واجبا عليه تعالى:** ومُوَلَّدا عن إدراك الحسن أو القبح، لا مرتبا على نفسهما كما هو مقتضى النقل الأول.

(٤) **قوله: أدرك انفراده تعالى...إلخ:** كان الظاهر أن يقول: أدرك إيجابه تعالى، لكنه أراد مع ذلك الإشارة إلى أنه ليس للعقل وإدراكه أَيُّ دور في هذا الإيجاب، والإشارة بذلك إلى عدم صحة النقل الغير مشهور بطريق أقوى.

(٥) **قوله: أي الذي:** تفسير للحكم.

الحسن والقبح فيه[١]، فيدرك في بعض الأفعال أن الله تعالى أمر عباده به، وفي بعضها[٢] أنه نهاهم عنه مطلقا[٣]، بخلاف من ذكر من الحنفية، فإن العقل لا يستقل عندهم بإدراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقا[٤] بل في أحكام خاصة كما سبق، وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه.

[ذهب أئمة بخارى إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه لا يجب قبل البعثة إيمان ولا يحرم كفر]

(وقال أئمة بخارى منهم) أي: من الحنفية: **(لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة، وحملوا المروي عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة، وهو)** أي: ما حملوا عليه المروي أمر **(ممكن في العبارة الأولى دون)** العبارة **(الثانية)**، ونقل الحمل في الأولى ابن عين الدولة، فإنه قال: أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول، يعني قول الأشاعرة، وحكموا بأن المراد من رواية: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه» بعد البعثة،[٥] وهذا الحمل لا يخفي عدم تأتيه في العبارة الثانية، لكن شيخنا في

(١) **قوله: فيه**: أي في متعلَّقه، وهي الأفعال التي أدرك حسنها وقبحها.

(٢) **قوله: وفي بعضها**: التي أدرك قبحها.

(٣) **قوله: مطلقا**: أي كلما أدرك العقل الحسن في فعل أدرك أن الله تعالى أمر عباده به، وكلما أدرك العقل القبح في فعل أدرك أنه تعالى نهاهم عنه.

(٤) **قوله: مطلقا**: أي إنهم لا يحكمون باللزوم بين كل من الإدراكين إدراك الحسن وإدراك الوجوب، وإدراك القبح وإدراك الحرمة كما عند المعتزلة، بل يقولون: إن ما يدرك فيه الحسن قد يدرك فيه الوجوب، وما يدرك فيه القبح قد يدرك فيه الحرمة، وقد لا يدرك. والله تعالى أعلم.

(٥) **قوله: وحكموا بأن المراد من رواية...إلخ**: أقول: هذا الحكم بعيد لأمرين: **الأول**: تخصيص الإمام عدم العذر بالجهل بخالقه مع أن الجهل بكثير من الأحكام مثل الجهل بالخالق لا عذر لأحد فيه بعد البعثة. **الثاني**: تعليله عدم العذر بما علله به، فلو كان مراده لا عذر في ذلك بعد =

«تحريره» بعد ذكر محملهم قال: وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله: «لوجب عليهم معرفته بعقولهم» على معنى ينبغي، فحمل الوجوب فيها على العرفي، فإن الواجب عرفا بمعنى الذي ينبغي أن يفعل، وهو الأليق والأولى.

وقوله: (**بعد**) ظرف لقال أي: قال أئمة بخارى: ما ذكر بعد (**قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح**)، ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الأشاعرة(١)، (**إذ لا يمتنع عقلا أن لا يأمر الباري**) تعالى (**بالإيمان، ولا يثيب عليه، وإن كان حسنا، و**) لا يمتنع عقلا أن (**لا ينهي سبحانه عن الكفر، ولا يعاقب عليه، وإن كان قبيحا**) بل أقبح القبائح.

(**والحاصل**) مما عليه أئمة بخارى والأشاعرة: (**أنه لا يمتنع عدم التكليف عقلا، إذ لا يحتاج سبحانه إلى الطاعة ويستكثر بها، ويرتاح للشكر**)، فكيف يحتاج إلى شيء! أو يستكثر بشيء وهو الغني مطلقا، وكل موجود فقير إليه، وكيف يرتاح إلى شيء! والارتياح ميل تهتز لأجله النفس، فهو انفعال والانفعال في حقه تعالى محال(٢)، (**ولا يتضرر**) سبحانه (**بالمعصية، ولا يأخذه حَنَق**) بسببها، (**فيتشفى بالعقاب**) لمثل ما مر، إذ الحَنَق والتشفي نوعان من الانفعال، وهو محال عليه تعالى، (**على أن تسميتها**) أي: الأفعال قبل البعثة (**طاعة ومعصية تجَوُّزٌ، إذ هما**) أي: الطاعة والمعصية (**فرع الأمر والنهي**)، إذ الطاعة الإتيان بالمأمور به امتثالا،

= البعثة لكانت العلة في عدم العذر ورودَ الشرع بوجوب معرفة الخالق، لا العلةَ التي ذكرها الإمام. وقد أشار المصنف إلى بعد هذا الحمل بقوله: وهو ممكن. فإن هذا التعبير يفيد الاستبعاد. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: كقول الأشاعرة**: التشبيه من جهة عدم إدراك الحكم، لا من جهة عدم التبعية والبناء، لأن البناء وعدمه يقتضي وجود الأصل المبني عليه، وهو الحسن والقبح هنا، والأشاعرة لم يقولوا به.

(٢) **قوله: والانفعال في حقه تعالى محال**: لأن الانفعال تغير يقتضي أن يكون الله تعالى محلا للحوادث، ونحن نستدل على حدوث العالم بتغيره، فكيف نثبت التغير لله تعالى!

والكف عن المنهي عنه كذلك، والعصيان مخالفة الأمر والنهي، فإطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر ونهي مجاز من إطلاق الشيء على ما يؤول إليه، فكيف تتحقق طاعة أو معصية قبل ورود أمر ونهي؟

وقد انتقل إلى ضرب آخر من الاستدلال[1] بقوله: (**بل يُجَوِّزُ العقل العقاب بذكر اسمه**) أي: بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (**شكرا له**) سبحانه، لأن الشاكرَ مِلْكُ المشكورِ تعالى، فإقدامه على الشكر بغير إذنه تصرف في مِلْكِ الغير بغير إذنه، فيقتضي العقاب، ولأن العبد إذا حاول مجازاة موجده المنعم عليه بجلائل النعم دون إذن منه استحق التأديب، لمحاولته ما ليس أهلا له، (**فلو لا أنه**) سبحانه (**أطلق بفضله**) للعبد (**ذكر اسمه سمعا**) أي: من جهة السمع، لورود الأدلة السمعية في الكتب الإلهية وعلى ألسنة المرسلين بطلب الذكر من العبد، (**ووعد**) عطف على أطلق (**عليه**) أي: على الذكر الثواب في قوله تعالى: ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ﴾ [البقرة: ١٥٢] وغيره من الآيات والأحاديث (**لخاف من القبح، لعقله عَظَمَةَ كبريائه وجلاله من أن يسميه**) تعالى بلسانه، (**إذ يرى أنه أحقر من ذلك**) أي: من أن يجري على لسانه ذكر الكبير المتعال، لأنه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة مَلَكُوْتَ السموات والأرض وما فيهما من أنواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها[2]، وأنه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلا، ولا ما أودع فيه من القوى، فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الإلهي على ما هو أعظم مما وجد من السموات والأرض وما بينهما، (**فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم بره**) تقرب لطف وإفضال، وجل عن تقرب الحلول والانتقال.

---

(١) **قوله: من الاستدلال**: أي الاستدلال على عدم وجوب التكليف على الله تعالى.

(٢) **قوله: من جملة أفراد بعضها**: أي من جملة أفراد بعض تلك الأنواع.

(**وإذا لم يوجب العقل ذلك**) أي: ما تقدم ذكره عن أبي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الإيمان وما ذكر معه (**لم يبق**) دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره (**إلا السمعُ**) أي: المسموع المنقول عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، (**وقد**) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة، (**قال الله تعالى**: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥])؛ وجه الاستدلال أنه (**نفي العذاب مطلقا**) في الدنيا والآخرة، وذلك نفي للازم الوجوب والحرمة[١]، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم.

ولمَاَّ تشبَّث بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنيا نبَّه على دفعه بأنه تخصيص بغير دليل بقوله: (**فتخصيصه**) أي: العذاب في الآية (**بعذاب الدنيا خلاف اللفظ**) أي: خلاف مقتضَى إطلاق لفظ العذاب (**بلا موجب**) يقتضي التخصيص، بل قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق، (**و**) ذلك أنه (**قال سبحانه في شأن الكفرة**: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨] **وفي**) آية (**أخرى**: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠])، فإن الآيتين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الآخرة بعصيانهم بعده، هو إرسال الرسل[٢]، لا إدراك عقولهم.

---

(١) **قوله: وذلك نفي للازم الوجوب والحرمة**: فإن الوجوب والحرمة ملزومان للعذاب، لأن العذاب إنما يتحقق لترك الواجب أو لفعل الحرام، فيكون العذاب لازما للوجوب والحرمة.

(٢) **قوله: فإن الآيتين ونحوهما ترشد... إلخ**: هذا الإرشاد مبني على أن الاستفهام في الآيتين ونحوهما للتقرير كما في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وأما إذا أبقي الاستفهام على حقيقته، فإن مثل هذه النصوص تدل على أن الدخول في النار يجوز أن يتحقق مع عدم بعثة الرسل، فتكون دليلا للقائلين بكفاية العقل في التكليف بمعرفة الله تعالى ونحوها. لكن الذي يبدو لي أن المراد بالنذير والرسل الرسل الخاصة المرسلة إليهم كما يدل عليه الخطاب في ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ﴾ وقوله: ﴿رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾، فإن التحقيق أنه يكفي في التكليف في العقائد بلوغ =

[بيان أنه لا يلزم إفحام الأنبياء على تقدير أن لا يكون وجوب أول الواجبات عقليا لأن التكليف يثبت على المكلف بالبعثة وبلوغ الدعوة ولا يتوقف على ثبوتها عنده]

فإن قيل: ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب، (**بل**) هو خلاف له (**بموجب**) أي: بسبب موجب (**عقلي، وهو أن أول الواجبات**[1]: كالنظر[2]) المؤدي إلى الإيمان بوجود الباري تعالى

= بعثة نبي من الأنبياء، وإن لم يرسل إليهم خاصة، وأما التكليف في الأعمال فلابد فيه من بعثة رسول إليهم، فالمعنى ـ والله تعالى أعلم ـ «ألم يأتكم نذير مرسل إليكم ينذركم لقاء يومكم هذا ويبلغكم ويرشدكم»، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وذلك لأن الإنذار والإرشاد والتبليغ أدعى إلى الانكفاف، وأنفع في الإصلاح؛ فعلى هذا لا تكون الآية دليلا لأحد الطرفين. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: وهو أن أول الواجبات**: أي: أول الواجبات مطلقا، أما أول الواجبات المقصودة فهو الإيمان ومعرفة الله، وبهذا جمع المحققون بين قول من قال: أول الواجبات هو معرفة الله تعالى، وقول من قال: أول الواجبات هو النظر في معرفة الله، أو التوجه إلى النظر، أو أول جزء من النظر.

(٢) **قوله: كالنظر**: مثَّل بالنظر لأن إفحام الأنبياء متفرع على عدم وجوبه قبل الشرع. لكن كان على الشارح أن يقول: المؤدي إلى الإيمان بوجود الباري ووحدانيته، والمؤدي إلى معرفة صدق الرسول في دعوى الرسالة، ويكون المجموع هو المراد بأول الواجبات هنا، وإلا فلا يلاقي آخرُ الكلام أوَّلَه، لأن أول الكلام يدل على أن الإفحام مبني على عدم وجوب النظر في معرفة الله عقلا، وآخره يثبت أن الإفحام مبني على عدم وجوب النظر في صدق الرسول في دعوى الرسالة. وهذا الأخير هو الذي يرد به الإشكال والإفحام على قول هذا السائل، وأما أصل الإفحام فهو لازم أيضا على تقدير كون معرفة الله فقط واجبة بالعقل، دون معرفة صدق الرسول، بأن يكون المدعو إلى النظر في صدق الرسول ممن يؤمن بالله تعالى عن طريق العقل سواء أدرك وجوب هذه المعرفة عليه أم لا، لكنه لا يجشم نفسه النظر في صدق الرسول لعدم وجوبه عليه عقلا. والذي أوقع الشارح في هذ الخطأ ما اشتهر من أن أول الواجبات معرفة الله تعالى، أو النظر في معرفة الله. نعم إذا كان الذي دعَا إليه الرسولُ =

ووحدانيته (**لو لم يكن عقليا لزم إفحام الأنبياء**) كما سيأتي بيانه، (**وإذا وجب**) النظر المؤدي إلى الإيمان (**عقلا**) وإن لم يرد الشرع (**وجب الإيمان عقلا، لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح**) المؤدي إليه الذي هو أول واجب،[١] ويلزم من وجود الملزوم[٢] وجود اللازم[٣]، أما الملازمة الثانية[٤] فلأن وجوب الوسيلة[٥] عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود[٦] كذلك، (**وأما الملازمة**) الأولى، (**فلأنه لو لم يجب**) النظر (**إلا بالشرع، فقال المكَلَّفُ**) للنبي إذا دعاه إلى النظر في معجزته ليعلم صدقه: (**لا يجب عليَّ النظر بالعقل، و**) أما (**الشرع**) فإنه (**لا يثبت في حقي إلا بالنظر**) المؤدي إلى علمي بثبوته، [٧](**و**) أنا (**لا أنظر**) لأعلم ثبوت الشرع في حقي (**لزم إفحامهم**) أي: الأنبياء[٨].

= المكلفَ هو معرفةَ الله أو النظر فيها يلزم الإفحام إذا قلنا: إن معرفة الله لا تجب بالعقل، وبهذا الوجه بين أكثر العلماء لزوم الإفحام، لكن الشارح صوَّره أخيرا بدعوة الرسول إلى النظر في معجزته، وكلام المصنف يصلح للحمل على الصورتين إفرادا وجمعا، وهذا الأخير يتصور بأن يكون الرسول داعيا إلى النظر في كل من معرفة الله ومعرفة صدقه في دعوى الرسالة. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: الذي هو أول واجب**: صفة للنظر الصحيح.

(٢) **قوله: ويلزم من وجود الملزوم**: وهو النظر الصحيح.

(٣) **قوله: وجود اللازم**: وهو العلم بوجوب الإيمان. ولا يلزم من النظر الصحيح الإيمان نفسه، فإنه كم من ناظر نظر صحيحا علم الحق عن طرقه ولم يؤمن به.

(٤) **قوله: أما الملازمة الثانية**: يعني في كلام المصنف وهي الملازمة الواردة في قوله: لأنه العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح.

(٥) **قوله: فلأن وجوب الوسيلة**: وهي النظر الصحيح.

(٦) **قوله: يقتضي وجوب المقصود**: وهو الإيمان.

(٧) **قوله: بثبوته**: يعني ثبوت الشرع، وثبوت الشرع لا يتحقق إلا بالنظر في معجزة الرسول.

(٨) **قوله: لزم إفحامهم**: قال المحقق الشربيني في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع [٢/ ٤٤٣]: أجيب عن لزوم إفحام الأنبياء على تقدير أن لا يكون وجوب معرفة الله تعالى =

(قلنا هذا) القول المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار، إذ ليس مِثْلُه مما يصدر عن عاقل، فلا يكون عذرا لقائله في ترك النظر، فإنه **(كقول قائل لواقف)** بمكان قصد إرشاده إلى النجاة: **(وراءك سبع)** ضار **(فإن لم تنزعج عن مكانك قتلك، وإن نظرت وراءَك عرفت صدق قولي، فيقول)** له ذلك **(الواقف: لا يثبت صدقك ما لم ألتفت و)** أنظر، و**(لا ألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك، فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه)** أي: نصبه نفسه هدفا **(للهَلاك، ولا ضرر فيه على المرشد؛ فكذلك النبي يقول)** لمن بعث إليهم ما معناه: **(وراءكم الموت، ودونه النيران)**المهولة **(إن لم تصدقوني بالالتفات[1])**

= عقليا بأن المكلَّف بمعرفة أن للعالَم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا، يكون عارفا بمفهومات هذه الألفاظ؛ ووجوبُ تحصيل التصديق بتلك المفهومات لا يتوقف على العلم بهذا الوجوب، بل الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر، والشرع ثابت علم المكلف ثبوته أولا، نظر أولا.

فإن قيل: سلمنا أنه لا يتوقف، لكن لا نسلم إلزام النظر، لأنه حينئذ يقول: سلمت أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب إلا أني لا أنظر ما لم أعلم الوجوبَ، لأن ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الإثم؟

قلنا: هذا ممنوع، بل يوجبه بعد إرشاد الرسل للتمكن القريب من الالتفات حينئذ، فإن من حُذِّرَ من شيء التفت إليه بطبعه، فإن ترك فهو المقصر، وإلا لم يأثم الكافر بترك الإيمان، والجاهل بترك المأمورات.

وقال الزبيدي [٢/ ١٩٤]: إن وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف، بل متى ورد الشرع، وأخبر بالإيجاب، وكان المكلف بحيث يصح منه النظر والاستدلال، فقد تحقق الشرع، والموقوف على نظره علمه بالوجوب لا نفس الوجوب، والمشروط في التكليف أن يكون المكلف له سبيل إلى العلم بما كلف به، فإن من أَغلق عليه بابا وقال: مهما خطر لي من الحركات والسكنات أفعله، ولا تكليف لله تعالى علي لأنني لم اطلع على حكمه، يكون عاصيا بالإجماع، فإنه لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالإجماع، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال، وتقليد من يعرف حكم الله تعالى.

(١) **قوله: إن لم يصدقوني بالالتفات**: هذا قيد لقوله: ودونه النيران.

أي: بسبب الالتفات (**إلى معجزاتي**)، فإن إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي موجب للهلاك الأبدي، وهو الخلود في العذاب الأليم، (**فمن التفت**) منكم بأن نظر في معجزاتي (**عرف صدقي، ومن لا**) أي: ومن لم يلتفت بالنظر فيها (**هلك؛ فالشرع يحذر عن**) عذاب (**النار، والعقل يفيد فهم الخطاب، فيجوز**) أعني العقل صدق (**ما يقول**) النبي قبل النظر في المعجزة، (**والطبع يستحث على الحذر من الضرر**[1]) وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة، فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء[2]، فيكون مجرد تجويز العقل ما يقول النبي

---

(١) **قوله: فالشرع يحذر عن النار...إلخ**: أي فاجتماع هذه الأمور في الوجود كاف في تعلق الوجوب الشرعي بالنظر، ولا يتوقف تعلقه على ثبوت نبوة المبلغ حتى يلزم الإفحام. هذا هو معنى كلام المصنف على ما يدل عليه الحاصل الآتي، وهو الموافق لكلام الغزالي الذي أخذ منه هذا الكلام، لكن الشارح قد حمل كلام المصنف هذا على أنه بيان للزوم النظر عادة لهذه الأمور المذكورة حيث قال: وذلك يحمل العاقل على النظر لامحالة.. إلخ، وهو الموافق لكلام المصنف الآتي: وقد يقال: مجرد التجويز المذكور إلخ، فإنه يدل على أن كلام المصنف إنما هو في بيان اللزوم العادي لا في بيان ثبوت الوجوب الشرعي، وبالجملة كلام المصنف مضطرب ومتدافع.

(٢) **قوله: فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء**: يعني أن النظر لا بد وأن يحصل عند دعوة الرسول بحكم العادة المطردة التي يمتنع تخلفها في مثل هذه الأمور، ولا يتوقف حصول النظر على إيجاب العقل ولا إيجاب الشرع إياه حتى يلزم الإفحام للرسول.

وأجاب الغزالي بمنع قوله: «وأما الشرع فلا يثبت في حقي إلا بالنظر»، فقال: إنكم غلطتم في ظنكم بنا أنا نقول: استقرار الشرع موقوف على نظر الناظر، بل إذا بُعِثَ الرسول وأُيِّد بمعجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بإيجاب النظر، إذ لا معنى للوجوب إلا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو موهوم. انتهى.

وقال ابن رشد: والذي ينبغي عندي أن يقال في هذا الموضع: هو أن التصديق بدعوى الشارع عند ظهور المعجزة وفق دعواه هو من جنس المعارف الضرورية، وأن التصديق يقع بمشهادة ذلك اضطرارا أو بوجودها تواترا، وإنما يُتَصور وجوبُ النظر ولا وجوبه في ما معرفته بنظر واستدلال، وليس يلزم من كون المعرفة بذلك ضرورة أن لا ينفك عن الإقرار بها أحد، فإنه =

مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا أي: يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر، فلا يتخلف النظر عنه(١)، ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة.

ولا يخفي أنه ليس المراد بالنيران فيما مر نيران الآخرة، لأنها وراء الموت

= كما أنه ليس من شرط المتفق عليه أن يكون ضروريا كذلك ليس من شرط الضروري أن يكون متفقا عليه.

ويرد على ما قاله ابن رشد: أن التكليف يتحقق ببلوغ الدعوة، ولا يلزم من بلوغها ثبوت تواتر المعجزات، ولا ثبوت أي دليل على النبوة. بل بمجرد بلوغ الدعوة يجب على المكلف النظر في صدق الرسول.

(١) **قوله: أي يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر، فلا يتخلف النظر عنه**: يريد الشارح أن المصنف أراد بقوله: قلنا هذا... إلخ دفع لزوم الإفحام بأن النظر لازم عادي بدعوة الرسل لا يتخلف عنها. ولما كان قول المصنف الآتي: (وقد يقال مجرد التجويز المذكور ليس ملزوما عقليا للنظر) يفيد بظاهره أن الذي أراد المصنف إثباته ليس هو اللزوم العادي، بل هو اللزوم العقلي أي أن النظر لازم عقلي لدعوة الرسل، وكان اللزوم العقلي واضح البطلان، أشار الشارح بقوله: «أي يحكم العقل إلخ» إلى صرف كلامه الآتي عن ظاهره بأن مراده ليس ملزوما يحكم العقل بكونه ملزوما، بل هو ملزوم يحكم العقل بلزومه باستناد العادة؛ وبعد ما حمل الشارح كلام المصنف على هذا المعنى لم يبق على حسب ما يراه الشارح لقول المصنف الآتي: «ويعود المحذور» وجه، لأن الملازمة العادية لا شبهة في وجودها وتحققها عنده.

ونحن نقول: الملازمة العادية أيضا غير مسلمة، والواقع شاهد عليه، فإن كثيرا من الناس أو أكثرهم لا ينساقون إلى النظر بغلبة الشهوة مع قوة النفس وسهوها، فالتحقيق ما قاله الغزالي مما نقلناه عنه سابقا. وهو الذي قرره الإمام أبو الحسن الأشعري، نقل ابن فورك في كتابه «مجرد مقالات الأشعري» [١٧٢] أنه كان يقول: «إن وجوب النظر في معجزة الرسول إنما يتعلق أيضا بإيجاب الرسول، وهو إيجاب الرسول ذلك عليه بقوله وأمره ونهيه ووعده ووعيده، فإذا كان الرسول صادقا وجب القول بإيجابه، وليس يتعلق وجوب ذلك على من يجب عليه بعلمه بوجوبه وصحة أمر من يوجبه، وبصدق من يخبره عن ذلك، لأن الواجب قد يتقرر وجوبه وإن لم يعلم من يجب عليه وجوب ذلك عليه». والله تعالى أعلم.

لا دونه، ولأنها لم تثبت عند المخاطبين بعد[١]، بل المراد بها وبالموت تعظيم ما ورائهم وتهويله، لا الموت الحقيقي[٢].

(وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير: **(مجرد التجويز المذكور)** أي: تجويز العقل صدق ما يقول النبي **(ليس ملزوما عقليا للنظر، ولا استحثاث الطبع)** ملزوما عقليا للنظر أيضا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور، **(بل قد لا ينساق)** المكلف **(إليه)** أي: إلى النظر **(بغلبة)** أي: بسبب غلبة **(الشهوة)** على استحثاث الطبع **(مع قوة النفس)** المانعة على الانقياد، **(و)** مع **(سهوها)** عن النظر في العواقب، **(ويعود المحذور)** وهو لزوم الإفحام، هذا تمام الاعتراض، وحاصله منع الملازمة[٣].

ومن تأمل ما قررناه من أن مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة[٤] لم يخْفَ

---

(١) **قوله: لأنها وراء الموت لا دونه... إلخ**: الصواب: أن دون بمعنى وراء فإن دون من الأضداد كما في القاموس وغيره، والمراد بالنيران نيران الآخرة، وثبوتها عند المخاطبين غير لازم، بل تجويزها مع استحثاث الطبع كاف في المقصود كما قال المصنف. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: لا الموت الحقيقي**: أي لأنهم عالمون بأن ورائهم الموت فلا فائدة في الإخبار به. والتحقيق: أن المراد بالموت معناه الحقيقي، والمراد بالإخبار به التذكير، وأن يكون مقدمة لما بعده المراد به الإنذار.

(٣) **قوله: وحاصله منع الملازمة**: يعني منع الملازمة العقلية، وجواب الشارح بقوله: ومن تأمل... إلخ: بتسليم هذا المنع، وبإثبات الملازمة العادية. وأما المصنف فقد سلم الاعتراض حيث لم يتعرض له لكنه تعرض لأصل تمسكهم بأنه لا يثبت دعواهم بل يثبت ما هو مشترك بيننا وبينهم.

(٤) **قوله: اطراد العادة**: أقول: لكن اطراد العادة أيضا غير مسلم، والواقع شاهد عليه، فإن كثيرا من الناس أو أكثرهم لا يساقون إلى النظر بغلبة الشهوة مع قوة النفس وسهوها، فالتحقيق ما قاله الغزالي مما نقلناه عنه من أن الحجة تقوم بظهور المعجزة، وبه يستقر الشرع، ويتقرر التكليف بالإيمان وبوسائله، وما قاله ابن رشد ليس بصحيح؛ لأنه يلزم عليه أن يحصل العلم بصدق الرسول بظهور المعجزة لكل المكلفين إما بطريق المشاهدة أو بطريق التواتر مع أن =

عليه أن هذا المنع مكابرة، لأن مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم إلى العادة كما قرره المصنف في الأصل العاشر من الركن الأول؟

(فقد يجاب) عن تمسكهم[(١)] بلزوم الإفحام **(بأن مقتضى ما ذكرتم)** من المتمسك[(٢)] هو **(وجوب النظر المستلزم لوجوب الإيمان عند**[(٣)] دعوة النبي) إليه **(وبه نقول، وهو لا يفيد وجوبه)** أي: النظر على المكلف **(بلا دعوة)** من النبي له **(ولا إخبار أحد له)** أي: للمكلف بما يجب الإيمان به، **(وهو)** أي: وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا إخبار أحد **(مطلوبكم)**، وجر قوله: «المستلزم» نعتا للنظر أولى من رفعه نعتا لوجوب من قوله: وجوب النظر[(٤)]، وحاصله: أن ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم، ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع.

= هذا غير لازم، فقد يعوق عن حصول العلم استحكام التقليد، وقصور الفطرة، وهذا هو الواقع المشاهد. وذلك لأن العلم بالضروريات قد يتخلف عن بعض الناس لمانع مما ذكرناه، قال السيالكوتي في حواشيه على شرح الشمسية في الكلام على الأوليات: قد يتوقف العقل في الحكم بها إما لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبُلْه، وإما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما يكون لبعض العوام والجهال.

(١) **قوله: عن تمسكهم**: وهو قولهم: أول الواجبات لو لم يكن عقليا لزم إفحام الأنبياء.

(٢) **قوله: من المتمسك**: أي من المتمسك بلزوم الإفحام، يعني أن دليلكم هذا إنما يدل على وجوب النظر عند الدعوة، وهذا ما نقول به نحن أيضا، ولا يدل على ما تفردتم بالقول به من وجوب النظر مطلقا ولو بلا دعوة لكن وجوب النظر بلا دعوة إنما يصح تحققه بالنسبة إلى النظر في معرفة الله تعالى فقط، لا بالنسبة إلى النظر في معرفة الرسول، فدليلكم هذا لا يثبت مدعاكم. لكن وجوب النظر حينئذ ثابت عند الماتريدية بالعقل، وعند الأشعرية ومشايخ بخارى بالشرع، ومدخلية العقل من جهة أنه آلة للفهم فقط. والله تعالى أعلم.

(٣) **قوله: عند دعوة النبي**: الظرف متعلق بوجوب النظر، يعني ولا يثبت وجوبه قبله.

(٤) **قوله: وجر قوله مستلزم...إلخ**: لا يخفى أن المستلزم لوجوب الإيمان هو وجوب النظر، وليس النظر، أما النظر نفسه فهو إن كان صحيحا فهو مستلزم للإيمان نفسه، لكن استلزاما غالبيا، وقد يتخلف الإيمان عن النظر الصحيح كما في الكفر العنادي، فقوله: المستلزم صفة لوجوب النظر لا للنظر.

(**والحاصل**)[1] من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الإفحام: (**أن كل الوجوبات تثبت ابتداء جبرا بحكم المالكية**) أي: مالكيته تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الأمر والنهي دون أمر[2] يتوقف عليه الوجوبات، بل هي متعلقة أزلا بمُتَعَلَّقاتها[3] من أفعال العباد دون ترتيب[4]، إذ الترتيب ينافي الأزلية، (**ولكن يتوقف تعلقها**) أي: تعلق الوجوبات التنجيزي (**على فهم الخطاب**) أي: المخاطبة[5](**بالإبلاغ**) أي: إبلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا، (**وقد تحقق**) أي: ثبت (**كل ذلك**) أي: كل من الوجوب والتعلق والفهم (**في حق من أخبره بذلك**) الإيجاب (**مخبر، لانتفاء الغفلة**[6]) عنه (**بذلك**) الإخبار.

(**غير أن هذا التعلق**) يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزا قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة، وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات؛ فأما تعلق الوجوب (**في غير الواجب**) أي: بالنسبة إلى

---

(١) **قوله: والحاصل... إلخ**: أقول: حاصل كلام المصنف السابق من قوله: قلنا: هذا كقول القائل لواقف... إلى قوله: الطبع يستحثُّ على الحذر من الضرر: أن اجتماع تلك الأمور في الوجود كاف في تعلق الوجوب الشرعي بالنظر، ولا يتوقف تعلقه على ثبوت نبوة المبلغ حتى يلزم الإفحام، هذا هو حاصل الكلام السابق، وما عدا ذلك خارج عنه.

(٢) **قوله: دون أمر إلخ**: هذا تفسير لقوله: ابتداء.

(٣) **قوله: بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها**: يعني تعلقا صلوحيا قديما، وقول المصنف: لكن يتوقف تعلقها، مراده به التعلق التنجيزي الحادث كما أشار إليه الشارح بقوله: أي تعلق الوجوبات التنجيزي.

(٤) **قوله: دون ترتيب**: فيكون ثبوت الوجوبات بدون توقف لها على أمر آخر، لأن التوقف يقتضي الترتيب المنافي للأزلية الثابتة للوجوبات.

(٥) **قوله: أي المخاطبة**: لا يظهر وجه لتفسير الخطاب بالمخاطبة، والمناسب أن يفسر بالكلام، لأنه المفهوم لا المخاطبة وقوله: بالإبلاغ متعلق بالفهم، والباء للسببية، يعني أن فهم خطاب الله الأزلي يتحقق بإبلاغ الرسول.

(٦) **قوله: لانتفاء الغفلة**: يعني الغفلة الموجبة لعدم تعلق التكليف، وهي عبارة عن عدم بلوغ الدعوة وعن السهو والنوم. وهذا معنى قول الأصوليين: إن الغافل غير مكلف.

غير الواجب **(الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات)** فإنه **(يتحقق)** أي: يثبت **(بعد ثبوت صدقه)** أي: المبلغ **(في دعوى النبوة[١])**، فقوله: من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور، وقوله: يتحقق خبر لأن[٢].

(وأما) تعلق الوجوب **(فيه)** أي: في النظر في المعجزة **(نفسه)** وباعتباره **(فبمجرد الإخبار به)** أي: بذلك الوجوب **(لا يعذر)** المخاطب بالخبر **(في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الإبلاغ وآلة الفهم، وهو العقل المجوز لما)** أي: لصدق ما **(ادعاه)** المخبر، **(لأنه)** أي: عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأمرين **(جَرْيٌ على خلاف مقتضَى نعمة العقل)**، فإن مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر، **(فلا يعذر فيه)** أي: في عدم الالتفات المذكور.

ولحجة الإسلام في كتابه «الاقتصاد» كلام موضح لهذا المحل ملخصه: أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم أو معلوم، والموجب هو الله تعالى، لأنه المرجِّح، ومعنى قول الرسول: إن النظر في المعجزة واجب، هو أنه مرجَّح على تركه لترجيح الله تعالى إياه، فالرسول

---

(١) **قوله: يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة**: هذا غير صحيح، فإنه يقتضي أن المكلف الذي لم ينظر في دليل صدق النبي غير مكلف بشيء سوى النظر المذكور، وهو غير صحيح، فمن المتفق عليه أن معرفة الله تعالى واجبة ببلوغ الدعوة، وهي غير النظر، وسبب هذا الخطأ الخلط بين ثبوت الوجوب على المكلف وثبوت الوجوب عنده، فإن الأول يتحقق ببلوغ الدعوة إليه، وأما الثاني فإنما يتحقق بنظره الصحيح في دليل النبوة. فالتحقيق ما قاله الغزالي من أن جميع التكاليف تستقر بعد إظهار مدعي النبوة المعجزة التي لو نظر فيها المكلفون لعلموا صدقه في دعواه. نعم قول المصنف: وأما فيه نفسه الخ.. موافق لما قاله الغزالي بالنسبة إلي وجوب النظر فقط. نعم هناك خلاف بين الأصوليين في وجوب ما عدى الاعتقادات من الأعمال على الكافر فقيل: نعم، وقيل: لا.

(٢) **قوله: خبر لأنّ**: هذا بحسب المتن، وأما بحسب الشرح فيتحقق جواب أما التي قدرها الشارح، ومن أجل ذلك قدر «فإنه» قبل قوله: «يتحقق».

مخبر عن الترجيح، والمعجزة دليل صدقه[١] في إخباره، والنظر سبب لمعرفته الصدق، والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل، وبهذا تبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لا أنه موجب.

[حكم من لم تبلغه الدعوة:]

(وثمرة هذا الخلاف) تظهر **(في)** حكم **(من لم تبلغه دعوة رسول**[٢] فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك، فحكمه أنه **(يخلد في النار على قول المعتزلة و)** قول **(الفريق الأول من الحنفية)** أبي منصور وأتباعه وعامة مشايخ سمرقند، وهو وجوب الإيمان بالله عقلا قبل البعثة، **(دون الفريق الثاني)** أي: أئمة بخارى **(منهم)** أي: من الحنفية **(و)** دون **(الأشاعرة)** وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة[٣]، فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار.

---

(١) **قوله: والمعجزة دليل صدقه:** أي دليل صدقه في هذا الإخبار، والدليل عند المتكلمين والأصوليين: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، ومنه المعجزة، وأما التوصل بالفعل فيتحقق بالنظر الصحيح في الدليل، فمن أجل ذلك قال الغزالي. والنظر سبب لمعرفته الصدق. أي النظر في المعجزة، ولم يقل: والمعجزة سبب لمعرفة الصدق. وأما الدليل عند المناطقة فهو ما يتوصل به بالفعل إلى مطلوب خبري، ومن أجل لك عرفوا القياس بأنه قول مؤلف من أقوال يلزم عنها لذاتها قول آخر.

(٢) **قوله: من لم تبلغه دعوة رسول:** هذا القول ذهاب من المصنف إلى أنه يكفي في التكليف في العقائد بلوغ دعوة أي رسول، وإن لم يكن مرسلا إلى الذين بلغتهم الدعوة، بخلاف التكليف بالشرائع العملية فإنه لا بد في تحققه من بلوغ دعوة الرسول المرسل إليهم، ولا يكفي فيه بلوغ دعوة أي رسول؛ وهذ المذهب هو التحقيق. ومنهم من ذهب إلى أن أمر العقائد في التكليف كأمر الشرائع العملية.

(٣) **قوله: وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة:** الضمير راجع لقول الفريق الثاني والأشاعرة، وهو غير مصرح به لكنه يدل عليه السياق، وكان الأولى للشارح أن يضيفه إلى قول المصنف: دون الفريق الثاني.

(وإذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة **(مخاطبا بالإسلام عند هؤلاء، فأسلم)** أي: أتى بما يمكنه الإتيان به من مسمى الإسلام بأن صدق بالوحدانية وما يجب لله سبحانه، وهذا بعض مسمى الإسلام، **(هل يصح إسلامه)** بمعنى أنه يثاب عليه في الآخرة **(عند)** الفريقين من **(الحنفية**[١] **نعم)** يصح إسلامه بالمعنى المذكور **(كإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف)**، فإن إسلامه صحيح عند الحنفية، فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم، وسائر أحكام الإسلام في الدنيا والآخرة؛ **(وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول: لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي)**، فإنه لا يصح **(عندهم)** على المرجح من مذهبهم فيه.

وتحقيقه: أن إسلام الصبي المميز عندهم إنما يكون بالتبعية لأصله، أو لسابيه، أو لدار الإسلام[٢]، وأما إسلامه بنفسه استقلالا ففيه عندهم أوجه ثلاثة:

---

(١) **قوله: عند الفريقين من الحنفية**: هذا الشرح مشكل، والظاهر بدله: عند الفريق الثاني من الحنفية وهم أئمة بخارى. وذلك لأن معظم أئمة الحنفية كالمعتزلة على وجوب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة، ومعنى الوجوب العقاب على الترك، والثواب على الفعل، فهم ليسوا ممن يُتَشَكَّكُ في أمرهم هل يقولون بالثواب على إيمان من لم تبلغه الدعوة؟ وأما مشايخ بخارى من الحنفية، والأشاعرة فهم قائلون بعدم وجوب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة بمعنى انتفاء العقاب عنه، وبعد قولهم بذلك فهل يقولون بالثواب على الإيمان لو آمن؟ محل خلاف بينهم. على التفصيل الوارد في المتن والشرح، ومن أجل ذلك بنى المصنف الخلاف على مذهبهم حيث قال: وإذا لم يكن مخاطبا بالإسلام عند هؤلاء أي عند الفريق الثاني من الحنفية والأشاعرة. ويمكن أن يوجه شرح الشارح لتعميم الحنفية للفريقين بملاحظة الواقع، ويصرف النظر عما يقتضيه سابق الكلام، لأن الفريق الأول من الحنفية من أجل قولهم بوجوب الإيمان عقلا قبل بلوغ الدعوة فهم قائلون بالثواب، ويؤيده إطلاق المصنف للحنفية وقوله: كإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف، فإن صحة إسلامه خاص بمذهب الحنفية، فعند معظم الحنفية يصح إسلامه لأنه قد قام بالواجب عليه وأتى به، وعند أئمة بخارى يصح إيمانه، لأنه قد أتى بأمر حسن مطابق للواقع وإن لم يكن هذا الأمر واجبا عليه.

(٢) **قوله: أو لدار الإسلام**: وذلك فيما التقطه أحد من دار الإسلام، فيحكم بإسلامه تبعا للدار.

المرجح منها: أنه لا يصح، لأنه غير مكلف فأشبه غير المميز، ولأن نطقه بالشهادتين إما إنشاء وإما خبر هو إقرار أو شهادة، وخبره غير مقبول إقرارا كان أو شهادة، وعقوده التي ينشئها باطلة؛ ولأن إسلامه التزام، إذ معناه انقدت لله وألزمت نفسي أحكامه، فهو كالضمان، والتزام الصبي لا يصح؛ ولكن على هذا الوجه إذا أتى بالشهادتين يحال بينه وبين أبويه وأقاربه الكفار، لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه.

والوجه الثاني: أن إسلامه صحيح، وبه قالت الأئمة الثلاثة، لأن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم دعا عليًّا إلى الإسلام فأجابه، ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف أن لا يصح إسلامه، فإن عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة.

وقال إمام الحرمين: قد صححوا إحرامه، والفرق بينه وبين الإسلام عَسِرٌ[(١)].

وقد أجيب عن هذا القياس بالفرق بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلا، والإسلام لا يتنفل به[(٢)]، وعن إسلام عليٍّ بما نقله البيهقي في كتابه «معرفة السنن والآثار»[٩/ ٩٥] من أن الأحكام إنما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق، وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز[(٣)].

---

(١) **قوله: والفرق بينه وبين الإسلام عسر**: وذلك لأنه كما أن الإحرام إنشاء والتزام، فكذلك الإسلام.

(٢) قوله: والإسلام لا يتنفل به: أقول: لنجعل القياس في أصل وصف العبادة لا في وصف الفرضية والنفلية، فإذا صحت منه العبادة النافلة، فأولى أن تصح منه العبادة الواجبة التي هي أصل كل العبادات، وهو الإسلام.

(٣) **قوله: وعن إسلام علي... إلخ**: أقول: هذا الجواب مبني على القول بالنسخ لإناطة الأحكام بالتمييز، ومن المقرر أن الجمع بين الأحاديث المتعارضة بحسب الظاهر مقدم على الحكم بالنسخ، لا يصار إلى القول بالنسخ إلا بعد تعذر الجمع الغير المتكلَّف، وهنا يمكن الجمع بدون تكلف بأن إناطة الأحكام بالبلوغ بعد الهجرة كان في الأحكام العملية لا في كلها الشامل للإسلام، وأما الإسلام فباق على ما كان عليه من إناطته بالتمييز.

واعلم أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفيهم صحة إسلام الصبي استقلالا هو بالنسبة إلى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم، وبقاء التوارث بينه وبين الكافر، ونحو ذلك؛ أما بالنسبة إلى الآخرة فقال الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني من أئمتهم: إذا أضمر الصبي الإسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة، وإن لم يتعلق بإسلامه أحكام الدنيا كما نقله[١] الشيخان، ونقلا أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز بإسلامه كيف لا يحكم بإسلامه؟

قال الرافعي: وقد يجاب عنه بأنا قد نحكم بالفوز في الآخرة وإن لم نحكم بالإسلام في الدنيا، كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة.

واعترضه ابن الرفعة بالفرق بأن من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لإسلامه، بل لعدم تعلق الخطاب به[٢].

والتحقيق أن ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الأستاذ[٣]، لأمرين:

الأول: أنه قد نقل الإمام عن والده كلام الأستاذ على وجه محصله: «أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل أن يعقلوا معنى الإسلام ويعقدوه، وأنَّ من علم معنى الإسلام وعقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف، وإن كان لا يتعلق به أحكام الدنيا، لأن أحكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين على الوجه

---

(١) **قوله: كما نقله**: أي كلام أبي إسحاق.

(٢) **قوله: واعترضه ابن الرفعة... إلخ**: أي واستشكال إمام الحرمين إنما هو عدم الحكم بإسلام من حكم له بالفوز بإسلامه، لا عدم الحكم بإسلام من حكم له بالفوز له مطلقا، حتي يكون جواب الرافعي رافعا للإشكال.

(٣) **قوله: لا يلاقي مقصود الأستاذ**: يعني فلم يتوارد كلام الأستاذ أبي إسحاق وكلام الرافعي وابن الرفعة على محل واحد، فلا يوجد خلاف بينهم في التحقيق.

المعتبر»[١]، ولم يفرض الأستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين[٢].

وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك، فقال في شرحه ل«الوسيط»: أن الأستاذ لم يحكم له بالفوز لإسلامه بل لإيمانه، ولا يلزم من الحكم بالفوز للإيمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالإسلام المتعلق باللفظ. انتهى.

الثاني[٣]: أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة هو انتفاء العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب. وبالله التوفيق.

(والنظر في أصل المسألة ـ أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه ـ طويل لا يليق) لطول الكلام فيه **(بهذا المختصر)**، وبالله التوفيق.

---

(١) **قوله: على الوجه المعتبر**: وهو أن يكون التلفظ بصيغة الشهادة وبالترتيب بين الشهادتين عند بعض العلماء، وعدم اشتراط هذين الشرطين عند آخرين إلى غير ذلك مما هو مفصل في كتب العقيدة، وكتب الفقه في باب الردة.

(٢) **قوله: ولم يفرض الأستاذ الكلام في من تلفظ بالشهادتين**: أي وكلام الرافعي وابن الرفعة مفروض فيه، لأنه مبني على استشكال إمام الحرمين المبني على فرض كلام الأستاذ فيه كما هو صريح نقل الشيخين لكلامه حيث نقلوا كلامه في ما إذا أضمر الصبي الإسلام كما أظهره، فينتقل الكلام إلى نقلهما، هل هو صحيح أم لا؟ ولعل كلام الأستاذ الذي نقله الشيخان واستشكله إمام الحرمين غير كلامه الذي نقله الإمام عن والده، وإلا بأن كان ما نقله الإمام عن والده من كلام الأستاذ هو الصحيح من مذهبه فلا يلاقيه استشكاله، لأن استشكاله فيمن أظهر الإسلام كما أضمره، ومذهب الأستاذ الذي نقله الإمام عن والده مفروض في فوز من أضمر الإسلام من الصبيان ولم يظهره، وإنما وجَّه الشارح الاعتراض إلى كلام الرافعي وابن الرفعة لا إلى ما نقله الشيخان والإمام، لأنه لما كان كلام الرافعي دفاعا عن الأستاذ وكان كلام ابن الرفعة اعتراضا على جواب الرافعي كان كلامهما أحرى أن يلاقي مقصود الأستاذ. نعم توجيهه الاعتراض إليهما، وقوله: لا يلاقي مقصود الأستاذ، إشارة إلي الاعتراض على نقل الشيخين والإمام. والله تعالى أعلم.

(٣) **قوله: الثاني إلخ**: يعني أن مراد الأستاذ بفوز من ذكر في كلامه حصول الثواب لهم، والفوز في كلامهما بمعنى انتفاء العقاب فلم يتلاقيا.

[مسألة تكليف ما لا يطاق]

(ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة[١]**)** حجة الإسلام **(وهو مضمون الأصل الخامس)** من الركن الثالث من تراجم عقائده، **(حيث قال: يجوز لله)** أي: يجوز عقلا[٢] **(أن يكلف)** الله تعالى **(عباده ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة)** في منعهم جوازه عقلا، **(و)** إنما جوزناه لأنه **(لو لم يجز)** تكليف العباد ما لا يطيقونه **(لاستحال)** منهم **(سؤال دفعه، وقد سألوا ذلك فقالوا:** ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٨٦]، **ولأنه تعالى أخبر نبيه محمدا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه، ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله، وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه، فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه؟ هذا محال.**[٣]**انتهى)** كلام حجة الإسلام، وثم في قوله: ثم أمره، للترتيب الذكري[٤]، لأن كون أمر أبي جهل

---

(١) **قوله: ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة... إلخ:** فمن ذهب إلى أن للفعل صفة الحسن والقبح ـ وهم المعتزلة والحنفية ـ منعوا تكليف ما لا يطاق، وقد قدمنا أنهم كما يقولون بالحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال المكلفين يقولون بذلك بالنسبة إلى أفعال الله تعالى وأحكامه، ومنها التكليف، ومن ذهب إلى نفيه ـ وهم الأشاعرة ـ جوزوه، ومنهم الغزالي، فلذا قال: يجوز لله... الخ. ومعنى قول المعتزلة والحنفية بالحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال الله تعالى وأحكامه انه إذا أدرك العقل الحسن في فعل من أفعاله أدرك أن فعله ليس بنقص منه، وإذا أدرك القبح فيه أدرك أن فعله نقص لا يجوز منه تعالى.

(٢) **قوله: أي يجوز عقلا:** ومعنى الجواز العقلي أن هذا الأمر ليس بصفة نقص مناف لإلهيته تعالى ولكمالها. وهذا احتراز عن الجواز الشرعي، فإن الشرع قد ورد بعدم تكليف الله تعالى المكلف ما لا يطيقه، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(٣) **قوله: هذا محال:** لأنه جمع بين النقيضين: الإيمان وعدم الإيمان، فكان تكليفا بالمحال لذاته.

(٤) **قوله: للترتيب الذكري:** أقول: كلمة «ثُمَّ» هنا على وضعها، وهو الترتيب الزماني، وذلك لأن ابتداء الأمر وإن كان متقدما على الإخبار المذكور، لكن الأمر مستمر إلى ما بعده. ولابد من اعتبار الترتيب الزماني هنا، لأنه مبنى الدليل، وذلك لأن الدليل هو قوله: أمره بأن يصدقه =

بالتصديق بعد الإخبار بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا[(١)] عن الإخبار. وفي كلام الآمدي[(٢)] وغيره أبو لهب بدل أبي جهل.

فقد تضمن كلام حجة الإسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق[(٣)]، **(ولا يخفي أن الدليل الأول)** منهما **(ليس)** دالا **(في محل النزاع وهو)** أي: محل النزاع **(التكليف)** بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، وأنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه، لا تحميل ما لا يطاق من العوارض[(٤)]، فإنه ليس محل نزاع، **(إذ عند القائلين بامتناعه)** أي: امتناع تكليف ما لا يطاق **(يجوز أن يُـحَمِّلَهُ)** أي: يحمل الله المكلف **(جبلا فيموت)** إظهارا العجزه وعدم إقداره على حمله؛ والمسؤول دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى، لا التكليف الذي هو محل النزاع.

(أما عند المعتزلة) أي: أما جواز تحميل ما لا يطاق لإظهار العجز وإن أدى إلى الهلاك **(فبناء)** من المعتزلة **(على)** ما ذهبوا إليه من **(جواز أنواع الإيلام)** للعبد **(بقصد العوض وجوبا)** أي: على جهة وجوب العوض على الله عندهم، تعالى عن أن يجب عليه شيء.

= في جميع أقواله. وهذا إنما يكون دليلا وجمعا بين النقيضين الإيمان وعدم الإيمان إذا اعتبر متأخرا عن الإخبار المذكور. فإنه إذا تصور الأمر قبل الإخبار لم يكن تكليفا بما لا يطاق عند بلوغ الأمر إليه قبل بلوغ الإخبار كما هو العادة.

(١) **قوله: فضلا عن كونه متراخيا**: الذي هو مفاد ثم.

(٢) الإحكام: [١/ ١٨٢].

(٣) **قوله: فقد تضمن كلام حجة الإسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق**: أقول: الدليل الثاني دليل للوقوع وهو يتضمن الجواز. ولكون الخلاف في الجواز لاحظوا فيه جانب الجواز وعبروا به. كما في كلام المصنف وكلام الشارح.

(٤) **قوله: من العوارض**: يعني الذي هو المراد في الآية.

(**وأما عند الحنفية المانعين منه**) صفة كاشفة لا مخصصة، إذ الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق (**أيضا**) كالمعتزلة (**فتفضلا**) أي: فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (**بحكم وعده**) الصادق بالجزاء (**على المصائب**) في الأحاديث الصحيحة كحديث «الصحيحين» الذي قدمناه: «ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه»، وحديث البخاري: «من يرد الله به خيرا.. يصب منه»[1].

وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبنيٌّ على أن الثواب على الألم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به، لا على ما ذهب إليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر أو الرضا به كما دل عليه قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۞ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ۞ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٥-١٥٧] فإن الأحاديث عنده مؤولة بما يوافق الآية؛ وقد قدمنا لهذا المحل مزيد تحرير.

وقوله: (**ولا يجوز**) عطف على قوله: يجوز أي: ولا يجوز عقلا عند مانعي تكليف ما لا يطاق (**أن يكلفه**) أي: أن يكلف الله العبد (**أن يحمل جبلا بحيث إذا لم يفعل يعاقب**)، وجوزه الأشاعرة (**قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾**) [البقرة: ٢٨٦] **وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الأشاعرة إلى امتناعه سمعا وإن جاز عقلا**) لدلالة النص المشار إليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، وإلا لزم وقوع خلاف خبره تعالى.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في المرضى، باب: ما جاء في كفارة المرضى [٥٦٤٥].

قال المصنف: **(وإيرادنا)** معشر محققي الحنفية **(لهذا النص لإبطال الدليل الثاني)** من دليلي المجوزين السابق ذكرهما، **(فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه)** أي: وقوع تكليف ما لا يطاق، **(وهو)** أي: وقوعه **(خلاف صريح النص)** أي: الآية، **(لا للاستدلال)** أي: وليس إيرادنا النص لنستدل به **(على عدم جوازه)** أي: جواز وقوع تكليف ما لا يطاق **(منه تعالى، لأن ذلك)** أي: عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص، بل هو **(بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بدرك)** بسكون الراء أي: إدراك **(صفة الكمال وضدها**[1]**)** أي: صفة النقص **(كما سنذكره في آخر هذا الفصل؛ فهذا نقض)** للدليل الثاني **(إجمالي)** إذ لم يرد على مقدمة معينة.

(والحل) الذي به يتضح محل النزاع **(أن المراد بما لا يطاق)** في قولنا: يمتنع تكليف ما لا يطاق هو **(المستحيل لذاته أو)** المستحيل **(في العادة)**؛ ويتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع: مستحيل لذاته: وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين[2]، ومستحيل عادة لا عقلا: كالطيران من الإنسان، و**(كما**

---

(١) **قوله: مبني على أن العقل يستقل بدرك صفة الكمال وضدها**: بيان ذلك أن المعتزلة حينما قالوا بالحسن والقبح وبأن العقل قد يدركهما من الفعل عمموا الفعل لفعل الله تعالى وفعل المكلف، فبناء على ذلك قالوا: إن العقل قد يدرك أن هذا الفعل صفة كمال لله تعالى، فيدرك العقل أنه واجب عليه تعالى، وقد يدرك العقل أن هذا الفعل صفة نقص، فيدرك امتناعه من الله تعالى، فقالوا بناء على هذا: إن تكليف ما لا يطاق صفة نقص يحكم العقل بامتناعه على الله تعالى؛ وقد وافق الماتريدية المعتزلة في القول بأصل الحسن والقبح وفي كثير مما بنوه عليه، ومنها مسألة تكليف ما لا يطاق. وأما الأشاعرة فمن أجل نفيهم أصل الحسن والقبح نفوا كل ما بناه عليه المعتزلة، ومنه منع تكليف ما لا يطاق.

(٢) **قوله: كجمع النقيضين والضدين**: النقيضان هما الأمران اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان: والتناقض يتحقق بين وجود الشيء ونفيه كالزوج وعدمه وهو الفرد بالنسبة إلى العدد، وكالعدم والملكة. والضدان هما الشيئان اللذان لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا معا: كالسواد والحمرة فقد يكون الشيء أبيض.

ذكرناه في التكليف بحمل جبل)، ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه، أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه: كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن، أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن؛ والمراد بقولنا: يمتنع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الأولين.

(أما) الفعل **(المستحيل)** وقوعه **(باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه)** من المكلف **(لعدم امتثاله)** الأمر به حال كونه **(مختارا)** عدم الامتثال، **(وهو)** أي: ذلك الفعل **(مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه)** أي: وقوع التكليف به **(كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة)** كأبي لهب وأُبَيٍّ بن خلف **(بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به)** أي: بعدم إيمانه في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، وقوله: **(لما تقدم)** أي: في الأصل الثالث من الركن الثالث، تعليل لوقوعه، والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك **(من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف، ولا)** في **(جبره على المخالفة)**.

واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الأول من أن التحميل في الآية بالمعنى الذي ذكره، وأنه غير التكليف، غير معروف في كلام أئمة التفسير، والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف.

وما اعترض به على الدليل الثاني من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال[1] ممنوع، إنما يستلزمه أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن، وإنما

(١) **قوله: من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال**: يعني وقد اتفقت المذاهب على عدم وقوعه، وإنما خلافهم في جواز وقوعه.

يكلف به إذا بلغه ذلك الخصوص، ولم يقصد إبلاغه[1] إياه، فبلوغه إياه ممنوع، وأما قبل بلوغه إياه فالواجب هو التصديق الإجمالي، ولا استحالة فيه، فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال.

***

(١) **قوله: ولم يقصد إبلاغه إياه**: هذا ينفع في أصل التكليف، لكن إذا بلغه ذلك بعدُ لزِمَ المحالُ، ومنه يعلم أن الكلام إنما هو في أصل التكليف بخلاف دوامه، فإن لزوم المحال إنما جاء مما عرض، وهو بلوغ الخبر. هذا. وفي تقرير الاستدلال والجواب وجوه أخر مذكورة في حاشية العضد للسعد، وحاشية البيضاوي لعبد الحكيم، لكن أسلمها ما ذكره الشارح «وهو المحلي» انتهى. من حاشية الشربيني على المحلي، [١/ ٢٧٣].

[هل لله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم بدون جرم]

(ومن فروعه) أي: فروع الأصل المذكور **(أيضا)**[1]، وهو أنه هل للفعل في

---

(١) **قوله: ومن فروعه أيضا أن لله إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق**: أقول هذا الأصل من الأصول الصحيحة التي أخذها الأشاعرة من الكتاب والسنة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠]، قال ابن كثير في التفسير **(٣/ ٤١٩)**: وقوله: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠] أي هو الحاكم المتصرف الذي (يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه)، و (لا يُسأل عما يفعل، وهم يُسألون)، فله الحكم والأمر، مهما فعل فعدل، لأنه المالك الذي لا يظلم مثقال ذرة كما جاء في الحديث الذي رواه أهل السنن: «إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم» انتهى.

وأما السنة فقوله: فيما رواه الشيخان عن أبي هريرة: «لن ينجي أحداً منكم عملُه» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة. سددوا وقاربوا واغدوا ورَوِّحوا وشيء من الدُّلجة والقَصْدَ القَصْدَ تبلغوا» وكذلك الحديث الذي أورده ابن كثير.

قال الحافظ العسقلاني في فتح الباري**(١١/ ٢٩٧)** تعليقاً على قوله: «لن ينجي أحداً منكم عمله»: قال المازري: ذهب أهل السنة إلى أن إثابة الله مَنْ أطاعه بفضل منه، وكذلك انتقامه ممن عصاه بعدل منه، ولا يثبت واحد منهما إلا بالسمع، وله أن يعذب الطائعَ وينعم العاصِيَ، ولكنه أخبر أنه لا يفعل ذلك، وخبره صدق لا خلف فيه. وهذا الحديث يقوي مقالتهم ويرد على المعتزلة حيث أثبتوا بعقولهم أعواض الأعمال، ولهم في ذلك خبط كثير، وتفصيل طويل.

وقال الحافظ في الكلام على قوله: «هذا أثنيتم عليه خيرا فوجبت له الجنة» **(٣/ ٢٢٩)**: والمراد بالوجوب الثبوت، إذ هو في صحة الوقوع كالشيء الواجب. والأصل: أنه لا يجب على الله شيء، بل الثواب فضله والعقاب عدله، لا يسأل عما يفعل. انتهى.

أقول: ومما يُلزِمُ المعتزلة وينقض قولهم بوجوب الثواب والعقاب على الله ما يلي:

إنه قد تقرر أن للفعل الاختياري مبادئ أربعة مترتبة:

أولها: تصور الملائم.

الثاني: الشوق الناشئ عنه.

الثالث: الإرادة، وهي ميل يعقب اعتقاد النفع، أو هي تأكد الشوق. =

نفسه صفة الحسن والقبح،**(وهو)** أي: هذا الفرع[(١)] **(مضمون الأصل السادس)** من الركن الثالث من تراجم عقائد حجة الإسلام **(أن لله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم)** منهم **(سابق**[(٢)]**)** على الإيلام **(ولا ثواب لا حق)** في الدنيا ولا في الآخرة.

ومعنى كون ذلك له أنه جائز عقلا لا يقبح منه[(٣)] تعالى **(خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك)** الإيلام والتعذيب **(إلا بعوض)** لاحق **(أو جرم)** سابق،

= **الرابع**: صرف القوة المنبثة في الأعضاء. ولا شك أن صرف القوة مترتب على المبادئ الثلاثة التي ليست باختيار العبد، فلا فرق بين مذهب المعتزلة والأشاعرة إلا باعتبار أن قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الأشاعرة. وهذا الفرق لا يؤثر في استحقاق الثواب والعقاب، فإن العبد مكره عندهم في أفعاله، والمكره لا يستحق الثواب والعقاب، وإثابة غير المستحق وعقابه لا يكون واجبا. قاله السيالكوتي في حواشيه على شرح الدواني للعقائد العضدية [٩٠] فهذه شواهد الكتاب والسنة والمعقول شاهدة لما قاله الأشاعرة.

(١) **قوله: أي هذا الفرع**: هذا تفسير للضمير بحسب المعنى والمآل، وإلا فالضمير عائد على المبتدأ المتأخر الذي هو قول المصنف: أن لله تعالى إيلام الخلق... إلخ وخبره قوله: ومن فروعه. وقوله: وهو مضمون الأصل السادس، جملة اعتراضية.

(٢) **قوله: أن لله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق**: محل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في هذه المسألة كما صرح به المصنف فيما سيأتي هو إيلام الخلق وتعذيبهم في الاخرة من غير جرم سابق، وأما في الدنيا فلا خلاف في وقوع الايلام والتعذيب فيها بدون جرم سابق كما هو مشاهد، لكنهم اختلفوا في إيجاب العوض باعتباره، فأوجبه المعتزلة، ولم يوجبه أهل السنة، والعوض قد يكون في الدنيا وقد يكون في الآخرة، ولا يختص بالآخرة، فكلام المصنف هذا مفروض في الإيلام في الاخرة حتى يكون محلا للخلاف، وأما أن لله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير ثواب لاحق فلا يتصور الا في الدنيا، فإنه لا يصح أن يقال: إن لله إيلام الخلق وتعذيبهم في الآخرة بدون ثواب لاحق، لأن الاخرة ليست دار الابتلاء حتى يكون التعذيب فيها بثواب لاحق، ومن أجل ذلك فرض المصنف الخلاف في وجوب العوض على الآلام وعدم وجوبه فيما سيأتي في آلام الدنيا.

(٣) **قوله: لا يقبح منه**: أي ليس نقصا له تعالى. وهذا مبني على أنه لا حسن ولا قبح عقليين لا في أفعال الإنسان ولا في أفعال الله تعالى، وأما عدم تجويز المعتزلة ذلك فمبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين في أفعال الله تعالى كما يقولون بهما في أفعال الإنسان.

قالوا: (**وإلا**) أي: وإلا يكن ذلك بأن جاز عقلا إيلام بدون عوض ولا جرم (**لكان ظلما غير لائق بالحكمة**)، وهو محال في حقه تعالى، فلا يكون مقدورا له، (**ولذلك**) القول الذي ذهبوا إليه (**أوجبوا**) على الله تعالى (**أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض.**

قلنا): الملازمة في قولكم: وإلا لكان ظلما ممنوعة، إذ (**الظلم**) هو (**التصرف في غير الملك**[1]) وهو محال في حقه تعالى، فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما، (**و**) إذا بطل استدلالكم فنقول: (**يدل على**) ما قلنا من (**جواز ذلك**) الإيلام من غير عوض ولا جرم (**وقوعه، وهو**) أي: ذلك الواقع (**ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح**) للمأكولة التي لم تتوحش،(**والعقر**) للصيد وما في معناه، (**ونحوه**) أي: ونحو ما ذكر من الذبح والعقر: كالحراثة وجر الأثقال وحملها، (**ولم يتقدم لها**) أي: للحيوانات (**جريمة**) تقتضي ذلك.

(**فإن قالوا: إنه تعالى يحشرها**) يوم القيامة (**ويجازيها إما في الموقف**) كما قاله بعضهم (**أو في الجنة بأن تدخل**) الجنة (**في صور حسنة**) بحيث (**يَلتَذُّ برؤيتها**) على تلك الصور (**أهلُ الجنة**) فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الألم (**أو**) أنها تكون (**في جنة تخصها**) تنال نعيمها (**على حسب مذاهبهم**) المختلفة (**في ذلك؟**

قلنا) في الجواب: (**ذلك**) الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله (**لا يوجبه العقل**) ولا شيئا منه، (**فإنْ جوَّزَهُ ولم يرد به سمع**) يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة (**فلا يجوز الجزم به**).

---

(١) **قوله: قلنا**: الظلم التصرف في غير الملك: هذا التعبير أولى من قول من قال: في ملك الغير. وذلك لأن غير الملك أعم من ملك الغير، وهو المناسب بهذا المقام.

وقد أشار المصنف إلى دفع تمسكهم بما زعموه مستَنَدًا[1] للجزم، فقال: (**وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء**) أي: التي لا قرن لها (**من الشاة القرناء**) أي: ذات القرن إذا نطحتها في الدنيا (**إن ثبت، وهو**) أي: ذلك الاقتصاص (**أن يدخل الله**) تعالى (**عليها**) أي: على القرناء (**من الألم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا، أو يقتص**) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة، (**فإن ذلك**) أي: فنقول في الجواب: إن ذلك بتقدير ثبوته أمر جائز (**لا يمنعه العقل عندنا، لكن لا نوجبه**) أي: لا نقول بوجوب وقوعه (**منه تعالى**) كما تقول المعتزلة، (**وإن لم يثبت**) قسيم لقوله: إن ثبت أي: وإن لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (**كُفِينَا أمرَه**) فلم نحتَجْ إلى الجواب عنه.

فإن قيل: كيف تردد المصنف في ثبوته مع أنه وارد في «مسند أحمد» بإسنادٍ رواته رواة الصحيح كما قال المنذري[2] ولفظه: «يقتصُّ للخلقِ بعضِهِم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة»[3] وهو في «صحيح مسلم» بلفظ: «لتؤَدَّنَّ الحقوقُ إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»[4] والجلحاء بجيم فلام فحاء مهملة هي التي لا قرن لها.

قلنا: ورود الحديث المشار إليه في «صحيح مسلم» و«المسند» لا يخرجه عن كونه خبر آحاد غير مفيد للقطع، والقطع هو المعتبر في العقائد.[5]

---

(١) **قوله: مستندا**: مفعول زعموا.

(٢) **قوله: كما قال المنذري**: الترغيب والترهيب (٤/ ٢٠٢).

(٣) أخرجه أحمد في «مسنده»، [٢/ ٣٦٣].

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» في «البر والصلة»، باب: «تحريم الظلم»، [٢٥٨٢].

(٥) **قوله: والقطع هو المعتبر في العقائد**: معنى هذا الكلام أن مخالف الدليل القطعي هو الذي يكفر لا مخالف الدليل الظني، فإنه يؤثم ويفسق، وليس معنى هذا الكلام أن مخالفة الدليل الظني في =

إذا تقرر ذلك فقول المصنف إن ثبت، لعله يعني به الثبوت المعتبر في العقائد، أما إن أراد به الثبوت الأعم من الظني والقطعي فلا وجه للترديد.

[كما يمنع الحنفية تكليف ما لا يطاق يمنعون تعذيب المحسن]

(**واعلم أن الحنفية**[1] لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (**فهم**) أي: الحنفية (**لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة**) حال كونه (**مخالفا**) بذلك (**لهوى نفسه في رضا مولاه**) أي: لأجل رضاه وبسببه (**أمنع**) أفعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعني قوله: لتعذيب، والمبتدأ قوله: هم أي: فالحنفية أشد منعا لتعذيب المحسن المذكور أي: إنه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق، وهم في ذلك مخالفون للأشاعرة القائلين بأن له تعالى تعذيب الطائع وإثابة العاصي، ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره، قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى

= باب العقيدة أمر جائز لا إثم فيه. وقد مر تفصيل هذا في التعليق على المقدمة، فليراجع.

لكن سياق كلام المصنف يقتضي المعنى الثاني الذي نفيناه، والتحقيق: أن هذا الكلام وما هو بمعناه قد أطلق في الأصل بالمعنى الأول، لكن المتكلمين من أجل تداول هذا التعبير على ألسنتهم وكون ظاهره موافقا للمعنى الثاني، قد سبق وهم كثير منهم إلى المعنى الثاني، وبناء على ذلك كثيرا ما استعملوه بهذا المعنى. وهذا نظير ما سيأتي في قول المصنف: وقد تقدم أن محل الاتفاق...إلخ.

(١) **قوله: واعلم أن الحنفية...إلخ**: أشار المصنف بهذا الكلام إلى أن الحنفية قد خالفوا الأشاعرة في بعض جزئيات المسألة الآنفة وتوسطوا بالنسبة إليها بينهم وبين المعتزلة كما هو حالهم في كثير من المسائل المتعلقة بالعقيدة، وذلك أن المسألة عامة عند الأشاعرة لتعذيب الخلق كلهم فجوزوه عقلا ومنعه المعتزلة، وأما الحنفية فمنعوا تعذيب المحسن فقط عقلا، وجوزوا تعذيب ما عداه كما يدل عليه صورة المسألة ودليلها، وأشار المصنف بقوله: فهم.....أمنع: إلى أن هذا المنع منهم كمنعهم تكليف ما لا يطاق مبني على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين.

تركه[١] كما تقول المعتزلة، بل (**بمعنى أنه يتعالى عن ذلك**) لأنه غير لائق بحكمته، (**فهو من باب التنزيهات، إذ التسوية بين المسيء والمحسن**) أمر (**غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول**) جمع فطرة بمعنى الخلقة، والحكمةُ وضع الأمور مواضعها على ما ينبغي لها، (**وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال:** ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ **أي: اكتسبوها** ﴿أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ **[الجاثية: ٢١]** **فجعله**) تعالى أي: جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما (**سيئا**) أي: قبيحا. ومحل الكلام في إعراب الآية على قراءتي الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير[٢]؛ وسيأتي في الأصل الأول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى.

---

(١) **قوله: ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه**: بمعنى أن فعله يكون محالا بالنسبة إليه تعالى وأن هذا الفعل غير مقدور لله تعالى.

(٢) **قوله: ومحل الكلام في إعراب الآية إلخ**: ننقل كلام المفسر أبو السعود على هذه الآية، قال رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾: استئناف مسوق لبيان تباين حالي المسيئين والمحسنين إثر بيان تباين حالي الظالمين والمتقين، و (أم) منقطعة، وما فيها من معنى بل للانتقال من البيان الأول إلى الثاني، والهمزة لإنكار الحسبان لكن لا بطريق إنكار الوقوع ونفيه، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾، بل بطريق إنكار الواقع واستقباحه والتوبيخ عليه، والاجتراحُ الاكتسابُ، ﴿أَن نَّجْعَلَهُمْ﴾ أي نصيرهم في الحكم والاعتبار وهم على ما هم عليه من مساوي الأحوال ﴿كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ وهم فيما هم فيه من محاسن الأعمال ونعاملهم معاملتهم في الكرامة ورفع الدرجة. وقوله تعالى: ﴿سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْۚ﴾ أي محيا الفريقين جميعا ومماتهم حال من الضمير في الظرف والموصول معا لاشتماله على ضميريهما على أن السواء بمعنى المستوي، ومحياهم ومماتهم مرتفعان به على الفاعلية، والمعنى أم حسبوا أن نجعلهم كائنين مثلهم حال كون الكل مستويا محياهم ومماتهم؟ كلّا، لا يستوون في شيء منهما، فإن هؤلاء في عز الإيمان والطاعة وشرفهما في =

(هذا) الذي ذكره المصنف كلام **(في التجويز)** أي: تجويز تعذيب المحسن المذكور **(عليه)** تعالى عقلا **(وعدمه)** أي: عدم التجويز المذكور. **(أما الوقوع)** أي: وقوع ذلك منه تعالى **(فمقطوع بعدمه)** وفاقا **(غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه)** فإنه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى ألسنة رسله بإثابة الطائع، **(وعند الحنفية وغيرهم)** كالمعتزلة **(لذلك)** الوعد **(ولقبح خلافه)** أي: خلاف الموعود به[1] من الإثابة.

[غفلة بعض أكابر الأشاعرة عن محل الوفاق في مسألة الحسن والقبح]

(وقد تقدم أن مَحلَّ الاتفاق) في الحسن والقبح العقليين **(إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال، وكثيرا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح، فذهب)** لذلك **(عن**

= المحيا وفي رحمة الله تعالى ورضوانه في الممات، وأولئك في ذل الكفر والمعاصي في المحيا وفي لعنة الله العذاب الخالد في الممات، شتان بينهما.

وقد قيل: المراد إنكار أن يستووا في الممات، كما استووا في الحياة، لأن المسيئين والمحسنين مستو محياهم في الرزق والصحة، وإنما يفترقون في الممات، وقرئ محياهم ومماتهم بالنصب على أنهما ظرفان كمَقْدِم الحاج، وسواء حال على حاله أي حال كونهم مستوين في محياهم ومماتهم؛ وقد ذكر في الآية الكريمة وجوه أخر من الإعراب والذي يليق بجزالة التنزيل هو الأول، فتبدر. وقرئ سواء بالرفع على أنه خبر، ومحياهم مبتدأ. فقيل: الجملة بدل من الكاف، وقيل: حال، وأيا ما كان فنسبة حسبان التساوي إليهم في ضمن الإنكار التوبيخي مع أنهم بمعزل منه جازمون بفضلهم على المؤمنين للمبالغة في الإنكار والتشديد في التوبيخ، فإن إنكار حسبان التساوي والتوبيخ عليه إنكار لحسبان الجزم بالفضل وتوبيخ عليه على أبلغ وجه وآكده، ﴿سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ﴾ أي ساء حكمهم هذا، أو بئس شيئا حكموا به ذلك.

(١) **قوله: أي خلاف الموعود به**: الظاهر أن الشارح أعاد ضمير خلافه إلى الموعود به المفهوم من لفظ ذلك الذي هو إشارة إلى الوعد، لكن الظاهر عوده إلى ما يعود إليه الضمير في قول المصنف: للوعد بخلافه، وهو تعذيب المحسن، والمآل واحد.

خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص، **(حتى تحيَّر كثير منهم)** أي: من أكابر الأشاعرة **(في الحكم باستحالة الكذب عليه)** تعالى) لأنه نقص، لما ألزم) المعتزلةُ **(القائلون بنفي الكلام النفسي القديم)** الأشاعرةَ القائلين بإثباته **(الكذبَ على تقدير قدمه في الإخبارات)**، قالوا: قد أخبر الله تعالى بلفظ الماضي نحو: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ﴾ [الدخان: ٣]، ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا﴾ [القمر: ١٩]، ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل[١]، فلو كان كلامه قديما لكان كذبا، لأنه إخبار بالوقوع في الماضي، ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل، فالكذب مفعول لألزم، وفي الإخبارات ظرف للكذب، والضمير في قدمه للكلام، **(وهو)** أي: الكذب **(مستحيل عليه)** تعالى، **(لأنه نقص)**، وقد أجاب الأشاعرة عنه بأنه إنما يدل على حدوث اللفظ، وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله؛ وقد مر في مباحث صفة الكلام؛ وقوله: **(حتى قال بعضهم)** غاية لقوله: حتى تحير كثير منهم أي: فأدى تحير الكثير من أكابر الأشاعرة إلى أن قال بعضهم **(ـ ونعوذ بالله مما قال ـ : لا يتم استحالة النقص عليه)** تعالى **(إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي، و)** حتى **(قال إمام الحرمين**[٢]: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصا، لأن الكذب عندنا لا يقبح[٣] لعينه، و) حتى **(قال صاحب التلخيص: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا**

---

(١) **قوله: ولا إنزال ولا إرسال في الأزل:** كان مقتضى السياق أن يقول: ولا إنزال ولا إرسال قبل الأزل، لكنه لما لم يكن للأزل قبل، ولا يتصور له قبل، قال: في الأزل، ويعني: ولا إنزال ولا إرسال في الأزل فكيف يكونان قبله.

(٢) «الإرشاد»،[ص: ٣٣٢].

(٣) **قوله: لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه:** يعني أن كونه نقصا مبني على كونه قبيحا لعينه، والقبيح لعينه غير موجود عندنا، بل القبيح عندنا ما قبحه الشرع، وغفل إمام الحرمين عن أن القبح هنا من محل الوفاق، وهو أنه بمعنى صفة النقص.

كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا، وإن كان سمعيا لزم الدور[١]، وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي، بل هو هو بعينه[٢]**)** كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن، وهو نقل عن المواقف بالمعنى، وعبارة المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي. انتهى.

(**وكل هذا منهم**) أي: من القائلين المذكورين (**للغفلة عن محل النزاع، حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم**) أي: من الأشاعرة وهو المولى سعد الدين في شرح المقاصد (**بعد ما حكى كلامهم هذا**) الذي أوردناه عنهم إلى آخر كلام المواقف: (**وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألتي الحسن والقبح**) العقليين كيف لم يتأملوا أن كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع!

فإن قيل: محل النزاع ومحل الوفاق إنما هما في أفعال العباد لا في صفات الباري سبحانه؟

قلنا: لا خلاف بين الأشعرية وغيرهم في أن كل ما كان وصف نقص[٣]

---

(١) **قوله: وإن كان سمعيا لزم الدور**: وذلك لأنه يكون حينئذ ثبوت قبح الكذب موقوفا على ثبوت السمع بذلك، وعلى صدق السمع، وصدق السمع موقوف على ثبوت قبح الكذب منه تعالى، فجاء الدور.

(٢) **قوله: بل هو عينه**: يعني أن الأشاعرة كثيرا ما يستدلون على سلب بعض الصفات عن الله تعالى بأنه نقص عقلا، والنقص العقلي هو بعينه القبح العقلي، وهم نافون له، فكيف يستدلون بالنقص العقلي؟ والجواب: أن القبح بمعنى النقص العقلي ـ أي صفة النقص ـ مما يقول به الأشاعرة، وليس هو محل الخلاف.

(٣) **قوله: قلنا: لا خلاف بين الأشعرية وغيرهم...إلخ**: يعني أن الأشاعرة قائلون بإدراك العقل صفة الحسن بمعنى صفة الكمال، وصفة القبح بمعنى صفة النقص بالنسبة إلى صفاته تعالى كما أنهم قائلون بهما بالنسبة إلى أفعال العباد.

في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه، وهو محال عليه تعالى، والكذب وصف نقص في حق العباد.

فإن قيل: لا نسلم أنه وصف نقص في حقهم مطلقا، لأنه قد يحسن بل قد يجب في الإخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدوانا؟

قلنا: لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء، وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع إلا به لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه، فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة إلى جناب قدسه تعالى، فهو مستحيل في حقه عز وجل.

[الخلاف في جواز تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة]

(**ثم قال صاحب العمدة من الحنفية**) وهو العلامة أبو البركات النسفي: (**تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم**[1]) يعني الأشاعرة، قالوا: (**إلا أن السمع ورد بخلافه**) فيمتنع وقوعه لدليل السمع، (**وعندنا**) معشر الحنفية (**لا يجوز انتهى**) كلام العمدة مع إيضاحه؛ وقوله: لا يجوز أي: عقلا.

قال شيخنا المصنف: (**والأول**) يعني قول الأشعرية (**أحب إليَّ لا الثاني**) يعنى قول الحنفية فليس أحب إليَّ لا مطلقا، ولكن (**إذا أريد بالمؤمنين الفسقة،**

---

(١) **قوله: تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم**: هذا من جزئيات قول الأشاعرة: أن لله إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق، فإن المراد بالتعذيب في قولهم ما هو أعم من التأبيد وغيره، كما أن مرادهم بالخلق المؤمنون وغيرهم ممن لم تبلغهم الدعوة، فإنهم غير مكلفين فلا يتصور منهم الجرم عند الأشاعرة. وأما تجويز تخليد الكافرين في الجنة فواضح أنه ليس من جزئيات القول المتقدم، بل هو من فروع قولهم: لا يجب على الله شيء كما أن القول المتقدم من فروعه. لأنه لا يجوز لله تعالى فعل كل ممكن وتركه وهذا من الممكن عنده.

لجواز) أي: لأنه يجوز عقلا **(أن يعذب)** الفاسق **(على الذنب الذي أصر عليه)** إلى أن مات **(أبدا كالكفر)** على ما ذهب إليه المعتزلة من تأبيد عذابه، إذ لا مانع من ذلك عقلا[١] **(لولا النصوص الواردة بتفضله)** تعالى **(بخلافه[٢])** إذ[٣] لا مانع من ذلك عقلا؛ **(ولأن الثاني)** وهو تخليد الكفار في الجنة لو قدر وقوعه لكان **(من باب العفو[٤])** عنهم، **(وهو جائز في نظر العقل)** لا منع منه عنده، **(إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا)** وفاقا للمعتزلة و **(خلافا للأشعري)** في قوله: إن امتناعه بدليل السمع لا بالعقل **(كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه[٥])** أي: مذهب صاحب العمدة، لأن عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا.

---

(١) **قوله: إذ لا مانع من ذلك عقلا:** لا يخفى أنه لا يصح جعله علة للجواز لأن قوله الآتي: إذ لا مانع.. إلخ علة له، فبقي أن يكون علة لذهاب المعتزلة، وهو غير مناسب، لأن المناسب لو كانت تعليلا له تعليل الوقوع الذي هو مذهب المعتزلة بوجود المقتضي، ولا يكفي في تعليل الوقوع بيان انتفاء المانع، وأظن أنه علة للجواز. وهو أو الآتي مزيد من قلم الناسخ أو قلم الشارح.

(٢) **قوله: بخلافه:** متعلق بالتفضل.

(٣) **قوله: إذ لا مانع:** علة للجواز.

(٤) **قوله: من باب العفو:** لم يجعله من باب العطاء لأن العفو هو الأصل هنا. وبعد العفو لا يوجد إلا داران، فيتعين دخوله الجنة المبني علي العفو. فقول ابن قطلوبغا: إنه من باب العطاء مبني على النظر الظاهري.

(٥) **قوله: كان امتناع تخليد الكافرين في الجنة لازم مذهبه:** يعني أن الحنفية قد بنوا قولهم بامتناع تخليد الكافرين في الجنة على قولهم بعدم جواز العفو عن الكفر عقلا، وأما الأشاعرة فقد جوزوا العفو عن الكفر عقلا، ووافقهم المصنف على ذلك، فقالوا بجواز تخليد الكافرين في الجنة. وقد اعتبر كلا الفريقين عقاب الكفر العذاب الأبدي كما أشار إليه الشارح بقوله: «بأن يعاقب عليه أبدا»، فمن أجل ذلك بنوا القول بجواز تخليد الكافر في الجنة وعدم تخليده على القول بجواز العفو عن الكفر وعدم جوازه، وأما لو اعتبر عقاب الكفر هو العذاب مطلقا فلا يجوز هذا البناء، لجواز أن يعذَّب عذابا غير أبدي ثم يدخل الجنة ويؤبد فيها. وقد غفل الشيخ قاسم عن هذا، فقال: وليس ما ذكر بلازم هذا المذهب إنما لازمه تعذيبه لا تأبيد تعذيبه.

(**ونحن لا نقول بامتناعه**) أي: امتناع العفو عن الكفر (**عقلا، بل**) نقول بامتناعه (**سمعا**) كالأشعري؛ (**وظنهم**) أي: الحنفية (**أنه**) أي: العفو عن الكفر (**مناف للحكمة لعدم المناسبة**) أي: لعدم مناسبة العفو للكفر، لأنه إغراء بالكفر (**غلط**) منهم، لأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل، فكيف بالآيات القاطعة[1] وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لا محالة.

(**قولهم**) أي: صاحب العمدة ومن وافقه: (**تعذيبهم**) أي: الكفار (**واقع**) لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الأشعرية ومن وافقكم، (**فيكون**) وقوعه (**على وجه الحكمة**) كما هو شأن أفعال العزيز الحكيم سبحانه، (**فعدمه**) أي: التعذيب بأن يُعفَى عنهم (**على خلافها**) أي: على خلاف الحكمة الذي يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه.

(**قلنا**) بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح[2] العقليين: (**هذا**) الجزم منكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة (**للقصور**) منكم (**عن فهم**

---

(١) **قوله: فكيف بالآيات القاطعة...إلخ**: أقول: لا محل لهذا الكلام، لأن الكلام والخلاف في الجواز العقلي بصرف النظر عن السمع، وهذا الكلام انتقال إلى السمع الذي ليس الكلام فيه، بل قد اتفق جميع المسلمين على مقتضاه، وهو تخليد الكافرين في النار. ولعل مراد الشارح أنه لو سلم أنه مجرد احتمال العقوبة لا يصلح زاجرا للعاقل، فإنما يصح الاعتراض به على الأشاعرة لو كان السمع لم يرد بوقوع العذاب لا محالة، وقد ورد به، فتحقق الزاجر بالسمع وتم به.

(٢) **قوله: بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين**: وذلك لأن معنى كون عدم تعذيب الكافر على خلاف الحكمة كونه قبيحا من الله تعالى، وهو من القبح بالمعنى المختلف فيه كما تقدم من أن الخلاف جار في أفعاله تعالى مثل جريانه في أفعال العباد، وإن كان المشهور إجرائه في أفعال العباد فقط. هذا معنى كلام الشارح، لكن ظاهر كلامهم هذا أنهم قد بنوه على قضية الحكمة وكونه تعالى حكيما، وهو أمر مجمع عليه بين الحنفية والأشاعرة، ولم يبنوه على مسألة الحسن والقبح العقليين المختلف فيهما، ثم إنه يلزم كلامهم هذا أن يكون كل واقع في الكون واجبا وقوعه من الله تعالى سواء بنوا كلامهم على قضية الحكمة أو على مسألة الحسن والقبح العقليين، ولم يقل أحد منهم بهذا.

مناسبة الشيء) الواحد **(للضدين، وهو)** أي: مناسبة الشيء الواحد للضدين **(ثابت في الشاهد، حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذا ظفر به)**[١] تشفيا لما عنده من الحنق عليه،**(وعفوه عنه إظهارًا لعدم الالتفات إليه تحقيرا لشأنه، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق أيضا**[٢]**ليتشفى بالعقاب)** فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه[٣]تعالى.

[هل يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم؟]

(ثم قال) أي: صاحب العمدة: **(لا يوصف)** الله **(تعالى بالقدرة على الظلم**[٤] والسفه والكذب، لأن المحال لا يدخل تحت القدرة) أي: لا يصلح

(١) **قوله: إذا ظفر به:** فالظفر بالعدو يناسب كلاًّ من قتلِهِ والعَفْوِ عنه، يعني أن الحنفية فهموا أن الشيء الواحد لا يكون مناسبا إلا لأحد الضدين دون الآخر.

(٢) **قوله: بحقيقة الحنق أيضا:** أي كسائر المستحيلات.

(٣) **قوله: منتف في حقه تعالى:** أي فيكون العفو بالنسبة إليه تعالى أولى بكونه موافقا للحكمة منه بالنسبة إلى الملك.

(٤) **قوله: لا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم:** قال في «الكشاف» [١/ ٥٢٧]: وقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ﴾ [النساء: ٤٠] الآية، وفيه دليل على أنه لو نقص من الأجر أدنى شيء وأصغرِهِ أو زاده في العقاب لكان ظلما، وأنه لا يفعله؛ لاستحالته في الحكمة، لا لاستحالته في القدرة.

قال: المحقق التفتازاني قوله:(وفيه دليل...إلخ) حيث جعل نفي أدنى ما يكون من الظلم كناية عن إعطاء الأجر والثواب بتمامه من غير نقصان، وعن عدم زيادته في عقاب السيئة أدنى شيء، فلولا أن ترك هذا الإعطاء والمنع ظلم لما صحت هذه الكناية؛ ومن الدليل على أن القصد إلى الكناية قوله: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا﴾ [النساء: ٤٠].وأما الدلالة على أنه لا يفعل الظلم لمنافاة الحكمة لا القدرة.. فلأن الظاهر من قولنا: «فلان لا يفعل كذا «في الأفعال التي هي اختيارية في نفسها أنه يتركه باختياره، والقادر على الترك قادر على الفعل، وأيضا التمدح بترك الفعل الاختياري لا يكون إلا حيث يمكن له فعله، بخلاف غير الاختياري مثل =

متعلقا لها؛ **(وعند المعتزلة يقدر)** تعالى على كل مما ذكر **(ولا يفعل. انتهى)** كلام صاحب العمدة؛ **(و)** كأنه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة، إذ **(لا شك في أن سلب القدرة عن ما ذكر)** من الظلم والسفه والكذب **(هو مذهب المعتزلة، وأما ثبوتها)** أي: القدرة على ما ذكر **(ثم الامتناع عن متعلقها**[١]**)** اختيارا **(فبمذهب** أي: فهو بمذهب **(الأشاعرة أليق)**[٢] منه بمذهب المعتزلة[٣].

= ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فإن التمدح تنزه عنه وعدم اتصافه(به)، ومبناه على ما سبق من أن مدلول الكلام هو الترك لا عدم الاتصاف.

وقد يقال: إن الظلم ـ أي: وضع الشيء في غير موضعه ـ ممكن في نفسه، وقدرته تشمل جميع الممكنات، ويتوجه منع إمكان ظلمه كنومه.

وأما استحالته في الحكمة. فلأنها إتيان بالفعل على ما ينبغي وعلى أن يتعلق به غرض صحيح، والقبيح لا يكون كذلك بالنسبة إلى الغني المطلق.

وعندنا أيضا أنه لا ينقص عن الأجر ولا يزيد في العقاب، لكن بناء على وعده المحتوم، فإن الخلف منه ممتنع؛ لكونه نقصا منافيا للألوهية وكمال الغنى، وبهذا الاعتبار يصح أن يسمى ظلما، وأن كان لا تتصور حقيقة الظلم من الله تعالى؛ لكونه المالك على الإطلاق. انتهى كلام السعد.

(١) **قوله عن متعلقها:** وهو الظلم والسفه والكذب.

(٢) **قوله: فبمذهب الأشاعرة أليق:** أقول: وقع في تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل»، [١/ ١٧٤]، من سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨] إذ يستحيل الظلم منه؛ لأنه لا يحق عليه شيء فيظلم بنقصه، ولا يمنع عن شيء فيظلم بفعله؛ لأنه المالك على الإطلاق. وما قاله البيضاوي هو نفي من جهة العقل لعدم تصور الظلم منه تعالى، وليس نفيا من جهة الحكمة، لأن النفي من جهة الحكمة، إنما يكون فيما يجوز تعلق القدرة به من الممكنات.

(٣) **قوله: فبمذهب الأشاعرة أليق:** يظهر أن المصنف والشارح لم يطلعا على نقل صريح في مذهب الأشاعرة أو مذهب الإمام الأشعري متعلق بهذه المسألة، فمن أجل ذلك لم يجزم واحد منهما بأن مذهبهم أو مذهبه ما هو. ونقل ابن فورك عن الإمام الأشعري أنه كان يقول: إن الكذب محال على الله تعالى، قال في «مجرد مقالات الأشعري» [١٤٢ - ١٤٣]: وكان يقول: إن الكذب ليس مما لم يجز عليه لأنه لو فعله كان منه قبيحا، ولكن طريقه طريق استحالة =

(و) لا يخفى أن هذا الأليق أدخل في التنزيه أيضا، إذ **(لا شك)** في **(أن الامتناع عنها)** أي: عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب **(من باب التنزيهات)** عما لا يليق بجناب قدسه تعالى،**(فيُسبَر)** بالبناء للمفعول أي: يخبر[١]**(العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه)** أي: على ما ذكر من الأمور الثلاثة **(مع الامتناع)** أي: امتناعه تعالى **(عنه مختارًا)** لذلك الامتناع، **(أو الامتناع)** أي: امتناعه عنه **(لعدم القدرة)** عليه؟ **(فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه)**[٢] وهو القول الأليق بمذهب الأشاعرة.

= الجهل عليه، لأجل أن نقيضه من صفات الذات، ولا يجوز عليه العدم والبطلان، فإذا كان علمه من صفات ذاته لم يجز عليه الجهل، لا لقبح الجهل، ولكن لاستحالة عدم ما يجب عدمه بوجود الجهل له، كذلك الصدق من صفات ذاته، ويستحيل عليه العدم. انتهى.

أقول: الدليل الذي ذكره الإمام الأشعري لاستحالة الكذب على الله تعالى يجري نظيره في استحالة الظلم والسفه، فإن ضداهما وهما العدل والحكمة صفتا ذات، ولا يجوز عليهما العدم والبطلان...إلخ، فكانا محالين عليه تعالى، والمحال لا يدخل تحت القدرة، وأما النقل عن الأشعري في كون الظلم والسفه محالين عليه تعالى فلم نظفر به، لكنه مقتضى دليله الذي ذكره في الكذب. فكلام كل من الإمام الأشعري والبيضاوي والتفتازاني والزمخشري يوافق ما نقله صاحب العمدة.

(١) **قوله: أي يخبر**: بمعنى يختبر.

(٢) قال ابن قطلوبغا في حاشيته [ص: ١٨٩ - ١٩٠]: قلت: من يجوز منه وقوع تلك الأمور فامتناعه مع القدرة أبلغ، لكن الباري لا يجوز منه الوقوع، فلا يجوز وصفه بالقدرة عليه؛ لأن ما جاز أن يكون مقدورا له جاز أن يكون موصوفا به؛ لأن تفسير كونه جائزا أن يمكن في العقل تقدير وقوعه، وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز أن يوصف الله تعالى به، وفيه تجويز كون الله تعالى ظالما، وأنه محال، وهذا بسط قول بعضهم: لا يجوز وصفه؛ لأن جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه: أي جواز كونه موصوفا بها بالفعل، لكن اللازم منتف؛ لأن تجويز كون الله تعالى ظالما كفر، ولأن الظلم لو كان جائزا منه لكان إما مع بقاء صفة العدل، وهو محال؛ لأن فيه جمعا بين الضدين، وهما العدل والظلم، وإما مع زوالها، وهو أيضا محال؛ لأن صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة، وما يكون أزليا واجبا يستحيل عدمه. انتهى.

[بيان أن الخلاف في أنه هل يجوز على الله الإيلام بدون ذنب سابق يرجع إلى أمر الآخرة]

(**هذا الذي ذكرنا**[١]) من الكلام في هذا المحل (**يرجع إلى أمر الآخرة، أما في الدنيا**) أي: أما ما نذكره بالنسبة إلى أمر الدنيا (**فلا نزاع**) بين المعتزلة وغيرهم (**في وقوع الإيلام**) فيها كما هو مشاهد، (**بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره، والحنفية لا يوجبونه**) على الله سبحانه وفاقا للأشاعرة و(**خلافا للمعتزلة**) القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا.

(و) الحنفية كالأشاعرة (**يعتقدون فيه**) أي: في وقوع الإيلام في الدنيا (**حكمة لله سبحانه، فقد تدرك**) تلك الحكمة على وجه القطع (**كتكفير الخطايا ورفع الدرجات**) الواردين في الكتاب والسنة، (**وقد تظن**) الحكمة فيه (**كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية**) أي: لا يليق الاتصاف بها لقبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر والبطر، والقسوة، وغيرها، فإنها تقتضي التعدي بإيذاء أبناء النوع؛ فيَصبُّ على المتعدي الألمَ الحسيَّ في بدنه والمعنويَّ بقبض الرزق وشدة الفقر، (**ليتضرع**) لمولاه سبحانه في رفع تلك الأخلاق، والتوبة عليه[٢] من آثارها، (**فيتحقق بوصف العبودية**) أي: يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (**لعز الربوبية**) كما ينبه على ذلك قوله تعالى: (﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾)

---

(١) **قوله: وهذا الذي ذكرنا**: أي من أن الإيلام بدون ذنب سابق ولا ثواب لاحق هل يجوز أم لا. (يرجع إلى أمر الاخرة، أما في الدنيا فلا نزاع في وقوع الإيلام) يعني بدون ذنب سابق، ولا يقال: ولا ثواب لاحق، لأنه قد وقع فيه النزاع كما قال: (بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره...إلخ) وقد بينا هذا سابقا.

(٢) **قوله: والتوبة عليه**: أي توبة الله تعالى على العبد، أي وليتضرع إلى الله تعالى في التوبة عليه من آثار تلك الأخلاق.

أي: لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا، أو لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستقلالا، والبغي كما في الصحاح: التعدي والاستطالة، وفي المحكم: أنه العلو والظلم **(إلى قوله: إنه بعباده خبير بصير)** يعلم[١] خفايا أمرهم، وجلايا حالهم، فيقدر لهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم.

ولما كان هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف إليه وذكر جوابه، أما السؤال فهو أن يقال: إنه قادر على رفع تلك الأمور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد، فهل في إدخال المشقة من حكمة؟ والإشارة إليه بقوله: **(والله تعالى وإن كان قادرا على رفع تلك المبعدات)** عن حضرة القدس **(والرذائل النفسية)** من الكبر، والبطر، ونحوهما من الأمور التي تنشأ عنها تلك المبعدات **(دون كلفة)** أي: مشقة على العبد؛ وأما الجواب فبقوله: **(لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي)** من العبد في طلب رضا مولاه وإزالة تلك المبعدات وأسبابها، **(و)** اقتضت **(ولوج)** العبد لتلك **(المشقات)** بأن يتحملها، أو ولوج المشقات على العبد ليتحملها **(في رضا المالك)** له **(على التحقيق)** سبحانه؛ **(وهذا)** السعي وتحمل المشقات في رضا المالك **(مما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة إحسان)** من العبد **(فيما ينبغي للعبد)** أن يفعله **(مع سيده ومالك رقه)** ولله در القائل:

وَأَهَنْتِني فَأَهَنْتُ نَفْسِيَ جَاهِـــدًا مَا مَنْ يَهُونُ عَلَيْكِ مِمَّنْ أُكْرِمُ[٢]

---

(١) **قوله: يعلم خفايا أمرهم**: هذا تفسير للخبير، لأن الخبرة متعلقة بالباطن؛ وقوله: وجلايا حالهم: تفسير للبصير، لأن البصر متعلق بالظاهر، ولاسيما إذا وقع مقابلا للخبرة. والله تعالى أعلم.

(٢) هذا البيت من قصيدة لأبي الشيص محمد الخزاعي، من شعراء الكوفة توفي حوالي ٢٠٠هـ. أول القصيدة مع هذا البيت هو قوله: =

(**ولهذا فُضِّلَ**) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبيد في رضا مولاه فصبر على الملاذ المحرمة عليه (**على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس في رضا الرب**) سبحانه بأن لم تمل نفسه إلى شيء منها.

(**وعن هذا**) الأصل (**ذهبنا**) معشر الأشعرية والحنفية (**إلى أن الأتقياء**) جمع تقي بالتاء والقاف (**من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضلُ من الملائكة. خواصُّهم**) أي: خواص البشر (**كالأنبياء**) رسلا كانوا أو غيرهم (**أفضل من خواصهم**) أي: خواص الملائكة كجبريل وميكائيل، (**وعوامُّهم**) أي: عوام البشر (**كالصلحاء أفضل من عوامهم، وبناته**) أي: بنات آدم (**أفضل من الحور**) العِين، (**بل**) قد (**روي أنهن**) يعني بنات آدم (**يَتِهْنَ عليهن**) أي: يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه، (**فيقلن: صمنا ولم تصمن. الخبرَ**) بالنصب أي: أذكر الخبر الذي ورد فيه ذلك الخ، ولم أقف على تخريج له حين هذه الكتابة، وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود: كحديث أبي هريرة عند أبي يعلى والبيهقي، قال: «حدثنا رسول الله ﷺ حديث الصور، وهو في طائفة من أصحابه»، فذكر حديث الصور بطوله إلى أن قال: «فأقول يا رب وعدتني الشفاعة فشفعني في أهل الجنة» الحديث، وفيه: «فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله في الجنة، وثنتين من ولد آدم، لهما فضل على من أنشأ الله

= وقف الهوى بي حيثُ أنتِ فليس لي ... مُتأخَّـر عنـه ُ ولا متقـدَّمُ
أجِـدُ الملامـةَ في هواكِ لذيـذةً ... حبـًّا لِذكـركِ فلْيَـلُمْني اللوَّمُ
أشْبَهْتِ أعـدائي فصِـرتُ أحبُّهم ... إذْ كان حظِّي منكِ حَظّي منهـمُ
وأهنتـني فأهنتُ نفسيَ عـامـدًا ... ما مَنْ يهونُ عليـكِ ممَّن يُكـرَم

هكذا في رواية بعضهم: عامدا بدل جاهدا، ويكرم بالياء بدل أكرم بهمزة المتكلم، والمعنى أنني لا أكرم من يهون عليكِ ومنهم نفسي، أو أنه لا يستحق الإكرام على رواية يكرم بالياء بدل الهمزة.

بعبادتهما في الدنيا» الحديثَ[١]، وكحديث أم سلمة عند الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه: «قلت: يا رسول الله أنساء الدنيا أفضل أم الحور العين؟ قال: نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظِّهارة على البِطانة قلت: يا رسول الله وبم ذلك؟ قال: بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن لله»[٢].

وجملة قوله: (**ويكون أيضا**) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة، ولذا غير فيه الأسلوب أي: ويكون الإيلام في الدنيا (**ابتلاء للغير بالغير**[٣]) أي: لأحد المتغايرين بالآخر (**إن كان**) المبتلى به[٤] (**مكلفا، فيترتب في حقه أحكام**[٥]: كظلم إنسان) إنسانا آخر (**مثله، أو**) ظلم إنسان (**بهيمة**[٦]؛ قال مشايخ الحنفية: خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي) فإنها أشد من خصومة المسلم يوم القيامة، ويشهد لهذا حديث أبي داود: «من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه

---

(١) أخرجه البيهقي في «البعث والنشور»، [٦٠٩].

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير»، [٢٣/ ٣٦٧]، و «الأوسط»، [٣/ ٢٧٨].

(٣) **قوله: ابتلاء للغير بالغير**: الغير الأول هو المؤلِم اسم فاعل فإنه مبتلى بالإيلام، والغير الثاني هو المؤلَم اسم مفعول، وهو المثل والبهيمة في المثال الآتي. ويحتمل العكس، ويكون المراد بالغير الأول المبتلى بالألم بتسليط الغير عليه.

(٤) **قوله: إن كان المبتلى به مكلفا**: أي المبتلى بالإيلام، وهو المؤلِم اسم فاعل، ويدل عليه التمثيل بظلم الانسان مثله أو بهيمة، وأما المؤلَم اسم مفعول فهو مبتلى بالألم، وهو الانسان الآخر والبهيمة.

(٥) **قوله: فيترتب في حقه أحكام**: فيترتب على المكلف القصاص ودفع الدية والكفارة والحكومة والتعزير في ظلم الإنسان مثله، ويترتب عليه ضمان المتلف مثلا في ظلمه بهيمة.

(٦) **قوله: كظلم إنسان مثله أو بهيمة**: وهو في الحقيقة إيلام الله تعالى للإنسان المظلوم والبهيمة عند أهل السنة، لأن الكلام في إيلام الله تعالى.

يوم القيامة»[١]، ومن كان أبلغُ الخلق ﷺ حجيجَه فخصومته أشد؛ وورد الوعيد الشديد في البهيمة ففي صحيح البخاري وغيره: «دخلت امرأةٌ النارَ في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض»[٢]، وخشاش الأرض بتثليث الخاء المعجمة وبشينين معجمتين هو حشرات الأرض والعصافير ونحوها.

وقوله: **(وقد لا تدرك)** قسيم لقوله فيما سبق: فقد تدرك أي: وقد لا تدرك الحكمة في الإيلام **(كما في)** إيلام **(البهائم**[٣] ونحوها) من الأطفال الذين لا تمييز لهم بالأمراض ونحوها، **(فيُحْكَمُ بحسنه قطعا)**، إذ لا قبح بالنسبة إليه وفاقا، **(ويعتقد فيه)** أي: في ذلك الإيلام **(قطعا)** دون تردد **(حكمة)** لله سبحانه **(قَصُرْنَا)** أي: قصرت عقولنا **(عن دركها، فيجب التسليم له)** تعالى فيما يفعله، **(و)** يجب **(اعتقاد الحقية في فعله)** أي: أنه حق مستحق له سبحانه، إذ هو تصرف فيما يملك، **(و)** يجب **(ترك الاعتراض)** لقصور العقول عن إدراك الحِكَمِ الإلهية، **(له الحكم)** كما قال تعالى: ﴿لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص ٨٨] **(و)** له **(الأمر)** كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف ٥٤]، لا شريك له في إيجاد شيء من المخلوقات، ولا في إمداده بالبقاء، ولا في إعدامه بالفناء، ولا في استحقاق امتثال أمره ونهيه سبحانه، **(لا يسئل عما يفعل بِحُكْمِ**[٤] ربوبيته) أي: مِلْكِهِ لكل شيء المِلْكَ الحقيقي، **(وكمال علمه)** القديم المحيط بكل شيء

(١) أخرجه أبو داود في سننه في «الخراج والإمارة»، «باب في تعريش أهل الذمة اذا اختلفوا بالتجارات» [٣٠٥٢].

(٢) أخرجه عن ابن عمر رضِيَ الله عنهُما البخاري في صحيحه في «بدء الخلق»، «باب اذا وقع الذباب في شراب أحدكم»، [٣٣١٨].

(٣) **قوله: كما في إيلام البهائم**: أي إيلام الله تعالى البهائم، وأما إيلام الإنسان البهائم فقد تقدم في قوله: كظلم الإنسان مثله أو بهيمة.

(٤) **قوله: بحكم**: متعلق بـ«لا يسئل» كما أن ما سيأتي متعلق بـ«يسئل».

أزلا وأبدا، (**وحكمته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمّل**) من عباده جمع كامل كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦] (**وهم**) أي: العباد (**يسئلون بحكم العبودية والمملوكية**) لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف.

[مسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه]

ولما كان هذا المقام بحيث قد يَتَوَهَّمُ مُتَوَهِّمٌ فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال:

(**واعلم أن قولنا: له**) سبحانه وتعالى (**في كل فعل حكمةٌ ظهرت**) تلك الحكمة (**أو خفيت**[1]) فلم تظهر (**ليس هو**) أي: الحكمة (**بمعنى الغرض**[2])

---

(١) **قوله: واعلم أن قولنا**: له في كل فعل حكمة...إلخ: قال الزركشي في البحر المحيط: (١١٣/٤): والحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع ولم ينكره أحد، وإنما أنكرت الأشعرية العلة والغرض، والتحسين العقلي، ورعاية الأصلح، والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضح، ولخفاء الغرض وقع الخبط، وإذا أردت معرفة الحكمة في أمر كوني أو ديني أو شرعي فانظر إلى ما يترتب عليه من الغايات في جزئيات الكونيات والدينيات متعرفا بها من النقل الصحيح نحو قوله تعالى: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ﴾ في حكمة الإسراء، وبملاحظة هذا القانون يتضح كثير من الإشكال، ويُطَّلَعُ على لطف ذي الجلال.

(٢) **قوله: ليس هو بمعنى الغرض...إلخ**: ليس مقصود المصنف بيان المعنى اللغوي للحكمة والغرض، بل مقصوده بيان المراد من الحكمة عندما نقول: في كل فعل من أفعال الله حكمة، وبيان المراد بالغرض باعتبار صحة أن يراد بالحكمة في هذا القول الغرض وعدم صحته. ومن أجل ذلك لم يتعرض المصنف ولا الشارح لبيان المعنى الموضوع له كل من لفظي الحكمة والغرض، ولم يبين صحة إرادة الغرض من الحكمة في هذا القول أو عدم صحته بما يعود إلى اللغة، بل بين صحة هذه الإرادة وعدم صحتها باعتبار تعلق الحكمة في هذا القول بفعل الله تعالى، وأن لا يصلح أن يراد منها معنى يقتضي الاستكمال، مع الإجماع على أن أفعال الله تعالى مشتملة على الحكم.

وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى، ويصح أن يكون الضمير لقولِنا أي: ليس قولُنا: إن له حكمة بمعنى أن له غرضا. هذا **(إن فسر)** الغرض **(بفائدة ترجع إلى الفاعل، فإنّ فِعله تعالى وخلْقَه العالمَ لا يعلل بالأغراض)** بهذا التفسير للغرض، **(لأنه)** أي: الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض، لأن حصوله للفاعل أولى من عدمه، وذلك **(ينافي كمال الغنى عن كل شيء)** وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨].

(وإن فسر) الغرض **(بفائدة ترجع إلى غيره[1])** تعالى بأن يُدْرَكَ رجوعها

---

(١) **قوله: وإن فسر الغرض بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفى أيضا إرادته من الفعل وقد تجوز:** أقول: قال المصنف في «التحرير» ما معناه: «إنما يلزم الاستكمال لو رجعت المصالح إليه تعالى، أما إذا رجعت إلى غيره من العباد فممنوع لزوم ذلك. وإن قال أكثر المتكلمين بلزوم الاستكمال على هذا التقدير أيضا، بل رجوع المصالح إلى العباد الفقراء أثر كماله القديم المتصف به أزلا، لا كمال حادث له». انتهى.
وشرح الشارح لكلامه لا يوافق كلامه في «التحرير» كما أنه لا يوافق ظاهر كلامه هنا لأن كلامه ههنا على الغرض هل يجوز إرادته من الفعل من أفعال الله تعالى أم لا يجوز، وقد اعتبر في مفهوم الغرض البعث والحمل على الفعل، وقد حمل الشارح الجواز على أن الغرض عبارة عن منفعة مرتبة على الفعل بدون أن يعتبر فيه الحمل على الفعل، وهذا ليس هو الغرض، ومن أجل ذلك حملنا ـ بناء على شرحه ـ الضميرَ في قوله: «ترجع الى غيره»، وفي قول الشارح: «نظرا إلى أنه منفعة» على أنه راجع إلى الغرض لا بعنوان الغرض، بل بعنوان فائدة ترجع إلى الغير.
فالموافق لظاهر كلامه هنا ولصريح كلامه في «التحرير» أن يشرح كلام المصنف هنا هكذا: (وإن فسر) الغرض (بفائدة ترجع الى غيره فقد تنفى أيضا إرادته من الفعل) بناء على ما ذهب إليه أكثر المتكلمين من أن رجوع الفائدة إلى الغير يقتضي أن يكون حصولها للغير أولى لله من لا حصولها، فيلزمه حصول كمال لله تعالى لم يكن، وهو الاستكمال المحذور، (وقد تجوز) إرادة الغرض من الفعل بناء على أنه مقتضى حكمته وكماله القديم، لا مقتضيا لاستكماله تعالى. (والحكمة) أي: الحكمة الواردة في قولنا: لله تعالى في كل فعل من أفعاله حكمة ظهرت =

إلى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله[١] تعالى لمصالح ترجع إلى العباد تفضلا منه (**فقد تُنْفَى أيضا إرادته من الفعل**) نظرا إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل، لأنه يقتضى أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله، فيلزم الاستكمال المحذور، (**وقد تُجَوَّزُ**) إرادته[٢]

= أو خفيت (على هذا) التفسير وهو تفسيرها بفائدة ترجع إلى غيره (أعم منه) أي: أعم من الغرض، وعمومها باعتبار أنه يحتمل أن يجوز أن يراد بالحكمة في القول المذكور الغرض نظرا إلى أن رجوع الفائدة إلى الغير مقتضى كماله، ويحتمل أن لا يجوز أن يراد بها الغرض نظرا إلى ما قيل: إن رجوع الفائدة إلى الغير موجب لاستكماله تعالى، وليس المراد من عمومها أن مفهوم الحكمة يشمل الغرض وغيره، فإننا قد بينا أن المصنف لم يقصد هنا بيان النسبة بين المعنى الموضوع له لكل من لفظي الغرض والحكمة، وإنما قصد بيان أنه هل يجوز أن يراد بالحكمة في القول المذكور الغرض أم لا، فالعموم إنما هو باعتبار هذه الإرادة. ثم أقول: إن النصوص من الكتاب والسنة كلها واردة على تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، وصرفها كلها عن ظاهرها بحمل اللام في نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۚ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ على لام العاقبة مما يأباه طبيعة اللغة العربية. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: من أن أفعاله الخ**: فيه أن الفقهاء إنما يتكلمون على أحكامه تعالى، ولا يتكلمون عن أفعاله، وأما الكلام على أفعاله فهو من موضوع المتكلمين، والفقهاء يقولون: إن أحكامه تعالى لا تخلوا عن المصالح الراجعة إلى العباد. كما قال المصنف: وأما أحكامه فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء. وهو مقابل لقوله: واعلم أن قولنا: في كل فعل حكمة...إلخ.

(٢) **قوله: وقد تجوز إرادته إلخ**: أي إرادة الغرض لكن لا بعنوان الغرض، بل بعنوان فائدة ترجع إلى غيره، وكذلك الضمير في قوله: نظرا إلى أنه منفعة إلخ. وذلك لأن الفائدة الراجعة إلى الغير باعتبار أنها منفعة مترتبة على الفعل لا تسمى غرضا، وإنما تسمى غرضا من حيث حملها الفاعل على الفعل، ولو سميت الفائدة باعتبار الترتب عرضا لما كانت الحكمة أعم من الغرض، بل كانت مساوية له، وقد أشار الشارح إلى هذا حيث قال أولا: نظرا إلى تفسير الغرض.. إلخ. وثانيا: نظرا إلى أنه منفعة.. إلخ. فعبر أولا بالتفسير ولم يعبر به ثانيا. والله تعالى أعلم. ومراد المصنف أنه إن فسر الغرض بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفى إرادته من الفعل فلا يصح أيضا أن تكون الحكمة في قولنا: «في كل فعل لله تعالى حكمة» بمعنى الغرض، وقد =

من الفعل نظرا إلى أنه منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور؛ **(والحكمة على هذا)** التفسير[١] **(أعم منه)** أي: من الغرض، لأنها إذا نفيت إرادتها من الفعل سميت غرضا[٢] وإذا جوزت كانت حكمة لا غرضا.

(وأما أحكامه) سبحانه وتعالى **(فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه)** في أبواب القياس.

واعلم أن تعليلها بها عند فقهاء الأشاعرة بمعنى أنها معرفة للأحكام من حيث أنها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائد لها وغايات تنتهي إليها متعلقاتها من أفعال المكلفين، لا بمعنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها[٣]. وبالله التوفيق.

= تجوز إرادته من الفعل فيصح أن تكون الحكمة في هذا القول بمعنى الغرض. وذلك لأن قوله: وإن فسر بفائدة ترجع إلى غيره مقابل لقوله: ليس هو بمعنى الغرض إن فسر بفائدة ترجع إلى الفاعل.

(١) **قوله: والحكمة على هذا التفسير**: وهو تفسير الغرض بفائدة ترجع إلى غيره. وأما إن فسر الغرض بفائدة ترجع إلى الفاعل فالحكمة مباينة له، والمراد أنها مباينة للغرض باعتبار أن كل فعل لله تعالى لا يخلو عن حكمة، ولا يصح أن يقال: إن كل فعل لله تعالى لا يخلو عن غرض بهذا المعنى، فلا يصح تفسير الحكمة في هذا القول بالغرض بهذا المعنى، وليس المراد أن الحكمة مباينة للغرض باعتبار المعنى الموضوع له لكل من اللفظين كما تقدم بيان ذلك.

(٢) **قوله: لأنها إذا نفيت إرادتها من الفعل**: أي نظرا إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل «سميت غرضا»، أي وحكمة أيضا، «وإذا جوزت» نظراً إلى أنها منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل «كانت حكمة لا غرضا»، لكن ينبغي أن يعلم أن الضمائر راجعة إلى الحكمة بملاحظة أنها منفعة مترتبة فقط سواء كانت باعثة أم لا، وإلا بأن اعتبر فيها عدم البعث على الفعل فلا يستقيم الكلام.

(٣) **قوله: لا بمعنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها**: يعني فلا يلزم من القول بتعليل الأحكام القول بتعليل الأفعال.

وقد علمت مما مر أن الأصول الثلاثة: الخامس، والسادس، والثامن في ترتيب حجة الإسلام مندرجة في الأصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا:

❊ ❊ ❊

الأصل التاسع:
في بعثة الأنبياء

(**الأصل التاسع**): يعني في ترتيب حجة الإسلام في بِعْثَةِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ وسيأتي تعريف النبي والكلام فيه في آخر هذا الأصل.

[قول البراهمة باستحالة بعثة الأنبياء والرد عليهم ببيان ضرورة البعثة وبيان فوائدها]

(**لا يستحيل بعثةُ الأنبياء**)، بل هي عندنا معشر أهل الحق أمر ممكن واقع قطعا إلا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا: إنه واجب الوقوع كما سيأتي عنهم وعن صاحب العمدة، (**خلافا للبراهمة**) طائفة من الهند يعبدون صنما يسمونه بَرْهَم، وقيل: هم أصحاب بَرْهام من حكماء الهند، (**قالوا: لا فائدة في بِعْثَتِهِم إذ في العقل مندوحة عنهم**) أي: سعة وغنية من نَدَحْتُ الشيءَ وسِعَتْه؛ (**ومن المحققين من جعل القول باستحالتها**) أي: البعثة (**قسيما لقول البراهمة**) وهو المولى سعد الدين (**قال**) في شرح المقاصد: (**المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها، ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج**) إليها (**كالبراهمة، وهو**) أي: ما قاله هذا المحقق (**مخالف لقول الإمام الحجة**) أبي حامد، وهو الذي قدمه المصنف، (**و**) لقول(**كثير ممن رأيت**) كلامَه: كإمام الحرمين، والآمدي، والنسفي في «العمدة»، والصابوني في «البداية»، وغيرهم، إلا أن كلام الآمِدي في «غاية المرام» يقتضي أن القائل بذلك[1] بعض البراهمة، فإنه

---

(١) **قوله: بذلك**: أي باستحالة البعثة.

بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال: إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير، ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم. انتهى. وقد حاول المصنف مستَنَداً لنقل المحقق، فقال:

(**وكأنه لما كان حاصل دليلهم**) أي: البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (**نَفْيَ الفائدة**) في البعثة بزعمهم الباطل، قالوا: (**لأن ما جاء به**) الرسول (**إما موافق لمقتضى العقل**) بأن يدرك العقل حسنه (**فلا حاجة إليه**)، إذ العقل مغن عنه، (**أو مخالف**) لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه،(**فيترك**) عملا بالعقل، إذ هو حجة الله على خلقه؛ (**ظَنَّ عدمَ الاستحالةِ**) جواب لما، أي: لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم، وأنهم إنما يقولون بعدم الاحتياج إلى البعثة لا باستحالتها، (**لكن يبعد أن يخفى عليه**) أي: على هذا المحقق (**أن نفيهم الفائدة في أفعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم**) ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه[١]،(**لاستحالة العبث**) في أفعاله تعالى (**وهو ما لا فائدة فيه.**

والجواب) عن استدلالهم من وجوه:

الأول: (**أن العقل لا يهتدى إلى الأفعال المنجية في الآخرة**) ليأتي بها (**كما لا يهتدي**) أي: العقل (**إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات**) المهلكة (**إلا بالطبيب**) العارف بها ليميزها ويوقِفَ عليها، (**فالحاجة إليه**) أي: إلى الرسول (**كالحاجة إليه**) أي: إلى الطبيب، إذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم.

---

(١) **قوله: ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه**: يعني في أفعال الله تعالى وأفعال العباد كشكر المنعم الآتي قريبا.

وقوله: (**ولأن**) عطف باعتبار التوهم، إذ المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها أبدا سرمدا لا في الدنيا ولا في الآخرة[١] لأن العقل لا يهتدي الخ، ولأن (**العقل**[٢]) وهو الوجه الثاني من أوجه الجواب، ولو قال: «وأَنَّ» لما احتاج إلى التأويل، إذ المراد: والوجه الثاني: أن العقل (**لا يستقل بالكل**) أي: بإدراك كل الأمور، بل يدرك البعض استقلالا، ويقصر عن إدراك البعض، فلا يهتدى إليه بوجه، (**ويتردد في البعض**[٣]؛ فما استقل) العقل (**به**) أي: بإدراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (**عضده**) ما جاء به النبي (**وأكده**)، فكان[٤] ذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية بالنقلية، (**وما قصر**) العقل (**عنه**) أي: عن إدراكه كالرؤية والمعاد الجسماني، و (**كقبح الصوم في يوم كذا**): كأول شوال، وعاشر ذي الحجة، (**وحسنه في يوم كذا**): كآخر رمضان (**بينه**) النبي إذ العقل يقصر عن إدراك الرؤية والمعاد الجسماني، وإدراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال؛ (**وما تردد فيه**) العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده (**رفع عنه الاحتمال فيه**): كشكر المنعم قبل ورود الشرع،[٥] إذ يحتمل أن يمنع

---

(١) **قوله: لا في الدنيا ولا في الاخرة**: يعني لا باعتبار أمور الدنيا ولا باعتبار أمور الاخرة.

(٢) **قوله: ولأن العقل... إلخ**: هذا الجواب والذي بعده مبنيان على تسليم أصل البراهمة من القول بالحسن والقبح العقليين في أفعال الله وأفعال العباد، وغيرها من المخطوطات.

(٣) **قوله: ويتردد في البعض**: المراد بالتردد هنا عدم الجزم، فيشمل الشك والظن، وأما قوله الآتي: «وما تردد فيه» فالمراد به عدم الرجحان بقرينة مقابلته بقوله: «وإن غلب ظن حسنه».

(٤) في نسخة المطبعة العامرة ببولاق مصر: فكان بذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية إلزاما بالنقلية، ولعل الصواب هكذا: فكان ذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية بالنقلية، بإسقاط قوله: إلزاما. وإسقاط الباء من «بذلك» وهما غير موجودين في مخطوطة مكتبة «يوسف آغا» بقونيا.

(٥) **قوله: كشكر المنعم قبل ورود الشرع**: يعني أن العقل قد يتردد في حسن الشيء وقبحه كشكر المنعم أي وجوب معرفته وعبادته، فإنه يحتمل عند العقل أن يكون قبيحا، لأن القول بهذا الوجوب تصرف في ملكه تعالى بغير إذن منه، ويحتمل عنده حسنه أي كونه مطلوبا لله تعالى، فيكون طاعة له، فيمنع من تركه.

من الإتيان به، لأنه تصرف في ملك الله سبحانه بغير إذن منه، ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة، **(وإن غلب ظن حسنه)** فكان قبحه متوهما **(قطع)** ما جاء به النبي **(مزاحمة الوهم فيه للعقل)**.

وقوله: **(ولأن)** هذا هو الوجه الثالث: والعطف فيه على المنوال السابق، وتقريره: أن **(العقول تتفاوت)**، فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون، **(فالتفويض إليها)** أي: العقول**(يؤدي إلى فساد التقاتل)** أي: القتال، **(و)** فساد **(الخراب)** للتنازع المؤدي إليهما؛ **(والنهيُ)** عن الإقدام على الفعل المتنازع فيه **(المخبر به النبي)** أي: نهي الإله الذي يخبر به عنه النبي **(يحْسِمُ هذه المادة)** أي: مادة الفساد الذي يؤوي إليه التنازع.

(وما قيل) من قبل المنكرين للنبوة: **(إنه)** أي: البعث **(يتوقف على علم المبعوث)** أي: النبي **(بأن الباعث له هو الله تعالى، ولا سبيل)** له **(إليه)**، إذ لعله من إلقاء الجن، فإنكم معشر المليين على القول بوجود الجن وعلى جواز إلقائهم الكلام إلى النبي، **(فممنوع)** خبر ما قيل، وقد ذكر سند المنع بوجهين الأول: بقوله: **(إذ قد ينصب)** الباعث تعالى**(له)** أي: للمبعوث **(دليلا)** يَعْلَمُ به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى، بأن يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيده هذا العلم.

والثاني بقوله: **(أو يُخْلَقُ)** بالبناء للمفعول **(له)** أي: للمبعوث **(علم ضروري)** بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى.

واعلم أن الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يَخْرُجُوا به عن كفرهم، فإنهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح النوع الإنساني على العموم، لكونها سببا للخير

العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية، لكنها عندهم بمعنى مخالف لمعناها عند أهل الحق، فإنهم يرون أنها مكتسبة، وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار، لإنكارهم كونه تعالى مختارا، وينكرون كونها بنزول المَلَكِ من السماء بالوحي، لإنكارهم نزول الملك، لاستحالة خرق الأفلاك عندهم، وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة مجيء الأنبياء به: كحشر الأجساد، والجنة، والنار، وذلك الإنكار مما كَفَرُوا به.

وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله:**(وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة)** على الله تعالى، **(لما عرف من أصلهم)** الفاسد **(في وجوب الأصلح)** عليه تعالى، كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا، والذي في «المواقف»: أن بعض المعتزلة قال: تجب البعثة على الله تعالى، وفصل بعضهم، فقال: إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب الإرسال إليهم لما فيه من استصلاحهم، وإن عَلِمَ أنهم لا يؤمنون لم يجب، ولكن يحسن قطعا لأَعْذارِهم، وهو أيضا مبني على أصلهم الفاسد وهو التحسين والتقبيح عقلا.

(وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر: إن إرسالهم) أي: الأنبياء **(من مقتضيات حكمة الباري)** أي: من الأمور التي اقتضتها حكمته **(جل ذكره، فيستحيل أن لا يكون)** أي: أن لا يوجد الإرسال؛ هذا المقول **(عند تفهم معنى وجوب**[1] **الأصلح مما قدمناه)** في الأصل الرابع من هذا الركن؛**(هو معناه)**

---

(١) **قوله: عند تفهم معنى وجوب الأصلح...إلخ**: أي عند تفهم معنى وجوب الأصلح الذي قال به المعتزلة مما قدمه المصنف عنهم، حيث قال: واعلم أنهم يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي، وهو هنا كمال القدرة والغنى مع انتفاء الصارف، فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى عنه، فيجب أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق. فيقال هنا: إن البعثة قد قام الداعي إليها من كمال القدرة، وانتفى الصارف عنها، فتركها مع ذلك بخل يجب تنزيه الله عنه، وهذا هو معنى قول الجمع المذكور.

أي: مقول قول الجمع المذكورين[١] هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة[٢] أو بوجوب الأصلح، فقول مبتدأ، والظرف وهو قوله: عند حال من القول، وهو ضمير الفصل، والخبر قوله: معناه؛ وما قدمه في الأصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك: واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ.

(وقوله في «عمدة» النسفي) أي: قول أَبِي البركات النسفي في عمدته **(في البعثة)**: «إنها **(في حيز الإمكان، بل في حيز الوجوب)**»، **تصريح به)** أي: بالوجوب، وعبارته: «إرسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الإمكان، بل في حيز الوجوب»؛ وظاهره استحالة تخلفه، **(لكنه)** أي: صاحب العمدة **(أراد به)** أي: بالوجوب **(خلاف ظاهره[٣])**، ويمكن حمله على إرادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه، فإن ذلك لا ينافي إمكانه في نفسه، **(إذ الحق أن**

---

(١) **قوله: أي مقول القول الجمع المذكور**: ومقولهم هو أن إرسالهم من مقتضيات حكمة الباري...إلخ.

(٢) **قوله: معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة**: قدم احتمال رجوع الضمير إلى القول بوجوب البعثة مع بعده لأن هذا الأصل معقود للبعثة والكلام منصب عليه. ثم أردفه ببيان احتمال رجوع الضمير إلى القول بوجوب الأصلح الذي هو الأصل للقول بوجوب البعثة لقرب المرجع، ولأن القول بوجوب الأصلح يستلزم القول بوجوب البعثة.

(٣) **قوله: لكن أراد به خلاف ظاهره**: يعني خلاف ظاهره هو الذي موافق لمذهب المعتزلة. كقول الجمع المذكور، ولعل تفرقة المصنف بين القولين حيث لم يصرف قول الجمع المذكور عن ظاهره وصرف قول النسفي عن ظاهره إلى مذهب جمهور أهل السنة ومنهم معظم الحنفية، وهو المذهب الذي عبر عنه المصنف بالحق، وعده الشارح مذهب أهل الحق آنفا، لعدم بُعد حمل كلام النسفي على مذهب الجمهور، ولا سيما وقد صرح أولا بالإمكان، فلا يبعد بعد ذلك حمل الوجوب في كلامه على الوجوب الوقوعي الذي حمله عليه الشارح حتى يعود كلامه إلى المذهب الحق، وأما كلام الجمع المذكور، فبعد تصريحهم باستحالة عدم الوقوع يكون من البعيد جدا تأويل كلامهم وصرفه إلى مذهب أهل الحق، فمن أجل ذلك أبقاه المصنف على ظاهره الذي هو مذهب المعتزلة. والله تعالى أعلم.

إرسالهم لطف من الله) تعالى (**ورحمة**) مَنَّ بها (**على عباده، ومحض فضل وجود**)، والجمع بين هذه الألفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الإطناب حقه من تقرير المعنى وتأكيده، إذ اللطف هنا:[١] إيصال البِر على وجه الرفق دون العنف، والرحمة إرادة إيصال البِر، أو إيصاله، والجود إفادة ما ينبغي لا لعوض؛ والكمال في كل منها ليس إلا له (**لا إله إلا هو أرحم الراحمين**).

وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الأنبياء الاهتداء إلى ما ينجي في الآخرة، لقصور العقل عن إدراكه؛ وبيان ما يقصر العقل عن إدراكه سوى ذلك؛ وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل؛ ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل؛ (**وفي تفاصيل محاسن إرسالهم**) أي: الأنبياء (**وفوائده**) المترتبة عليه (**طول**) لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجم، (**وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها**) أي: تلك الفوائد، فيغني عن ذكرها.

ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح.

فمنها: بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر.

ومنها: تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات، والضروريات.

ومنها: تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات.

ومنها: تعليم الأخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص، والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن.

---

(١) **قوله: هنا**: أي في مقام استعماله في حقه تعالى، وكذلك الرحمة، وهذا تعليل لكون هذه الألفاظ متقاربة، وبيان لتقاربها.

(هذا) تمام الكلام في البعثة وفوائدها.

[وجوب الإيمان بالمبعوثين تفصيلا فيمن ثبتت بعثته تفصيلا، وإجمالا فيمن لم يثبت تعيينه]

وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب، من ثبت شرعا تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه، ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به إجمالا، **(ولا ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد)**، إذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي، **(لأن)** الحديث **(الوارد في ذلك)** أي: في عددهم **(خبر واحد)** لم يقترن بما يفيد القطع، **(فإن وجدت فيه الشروط)** المعتبرة للحكم بصحته **(وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه)** بدله، **(وإلا)** أي: وان لم يصح **(فلا)** يجب ظن مقتضاه، وعلى كل من التقديرين **(فيؤدي)** أي: فقد يؤدي حصرهم في العدد الذي لا قطع به **(إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم)** بتقدير كون عددهم في نفس الأمر أقل من الوارد، **(أو يخرج)** عنهم **(من هو منهم)** بتقدير أن يكون عددهم في نفس الأمر أزيد من الوارد، والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث أبي ذر رضِيَ الله عنه، وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبيَّ ﷺ عن أشياء منها عددهم، ولفظ رواية أحمد رضِيَ الله عنه في مسنده: **(قلت: يا نبي الله كم عدد الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا)** رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ **(وأربعة وعشرون ألفا)** وهي مصرحة بما أبهم في رواية أحمد؛ ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف، ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو معناه، وفيه: **(قلت: يا رسول الله كم المرسلون؟ قال: ثلاثمائة وبضعة عشر جما غفيرا)**، ورواه أيضا الطبراني في الأوسط، والبزار بإسناد فيه المسعودي، وهو ثقة، لكنه اختلط، وروى الطبراني في الأوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي

أن رجلا سأل رسول الله ﷺ: الحديث، وفيه: قال يا رسول الله كم كانت الرسل؟ قال: (**ثلاثمائة وخمسة عشر**) وليس فيه سؤال عن عدد الأنبياء، قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في كتابه «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»: رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلي[(١)]، وهو ثقة[(٢)]؛ والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي أمامة هو أبو ذر.

تتمة: [في شروط النبوة:](تتمة) للكلام في الأصل التاسع.

(**شرط النبوة الذكورة**) لأن الأنوثة وصف نقص، (**وكونه أكملَ أهل زمانه عقلا وخَلْقا**) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الإرسال،[(٣)] وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الإرسال فقد أزيلت بدعوته عند الإرسال بقوله: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾ [طه: ٢٧] كما دل عليه قوله تعالى: ﴿قَدۡ أُوتِيتَ سُؤۡلَكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ٣٦].

(و)أكمَلَهم (**فطنة وقوة رأي**) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات.

(**والسلامةُ**) بالرفع عطفا على الذكورة أي: وشرط النبوة السلامة (**من دناءة الآباء و**) من (**غمز الأمهات**) أي: الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج، (و)

---

(١) **قوله: أحمد بن خليل الخليلي**: هكذا في الطبعة الأميرية وطبعة السعادة، وفي نسخة الحمصي: أحمد بن خليد الحلبي، وعلق عليها بقوله: في النسخ أحمد بن خليل، والتصويب من الأوسط والمجمع، وهو أبو عبد الله أحمد بن خليد بن يزيد الكندي الحلبي، سمع أبا نعيم والحميدي، وكان صاحب رحلة ومعرفة وطال عمره، قال الذهبي: ما علمت به بأسا، مات بعد الثمانين والمائتين، انظر: الثقات لابن حبان **٨/ ٥٣**، وسير أعلام النبلاء **١٣/ ٤٨٩**.

(٢) **قوله: وهو ثقة**: لعل الهيثمي يقصد أنه ثقة لكنه خفيف الضبط، فهو من رجال الحسن.

(٣) **قوله: حال الإرسال**: المراد بالإرسال هنا وفي قوله: قبل الإرسال، التبليغُ، وفي قوله: عند الإرسال، النبوةُ، فصح الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾، وذلك لأن هذه الدعوة كانت عند الإرسال لكن قبل الدعوة والتبليغ.

السلامة من (**القسوة**)، لأن قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب إذ هي منبع المعاصي، لأن القلب هو المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح[(١)]، وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي: (**إن أبعد الناس من الله القلب القاسي**[(٢)]).

(و)السلامة من (**العيوب المنفرة**) منهم: (**كالبرص والجذام، و**) من (**قلة المروءة: كالأكل على الطريق، و**) من (**دناءة الصناعة: كالحجامة**)، لأن النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الإجلال اللائق بالمخلوق، فيعتبر لها انتفاء ما ينافي ذلك.

(و) شرطها أيضا (**العصمة من الكفر**) قبل النبوة وبعدها بالإجماع، (**وأما**) العصمة (**من غيره مما سنذكره**) من المعاصي(**فمن**) أي: فهو من (**موجَبات النبوة**) بفتح الجيم أي: الأمور التي يقتضيها منصب النبوة (**متأخر عنها**) كما هو شأن الموجَب، فلا يتأتى اشتراطه[(٣)] فيها. وهذا ما عليه الجمهور، أما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط.

(**وقولهم**) في الشروط: (**أكمل أهل زمانه إن حمل على ظاهره**) من العموم لجميع أهل الزمان (**استلزم**) لذلك (**عدم جواز**) إرسال (**نبيين في عصر واحد، وهو منتف بنحو: يوشع وموسى وهرون**)، والتمثيل بموسى وهرون أظهر، لثبوت إرسالهما معا بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله: ﴿ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في «الإيمان»، «باب فضل من استبرأ لدينه»،[٥٢]. ومسلم في صحيحه في «المسافات»، «باب أخذ الحلال وترك الشبهات»،[١٥٩٩].

(٢) أخرجه عن ابن عمر رضِيَ الله عنهُما الترمذي في جامعه في «الزهد»، «باب منه» ٦١ (٢٤١١) والبيهقي في «الشعب»،[٤/ ٢٣٥].

(٣) **قوله: فلا يتأتى اشتراطه فيها**: لأن الشرط متقدم على المشروط، والموجَب متأخر عن الموجِب.

[طه: ٤٣]، ﴿فَٱذۡهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآۖ﴾ [الشعراء: ١٥]، ﴿فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ﴾ [طه: ٤٧]، ونحوها، (**فيجب**) في تأويل اشتراطه (**أن المراد**) كونه أكمل أهل زمانه (**ممن ليس نبيا**)، وحاصله تخصيص العموم.

[تفصيل الكلام في العصمة]

(**والعصمة**) المشتَرَطَة معناها (**تخصيص القدرة بالطاعة، فلا يخلق له**) أي: لمن وصف بها (**قدرة المعصية**)[1]؛ وقد لخص المصنف في «التحرير» هذا التعريف وذكر معه تعريفا آخر، فقال: «وهي ـ أي: العصمة ـ عدم قدرة المعصية، أو خلق مانع منها غير ملجئ» أي: بل يبقى معه الاختيار؛ والتعريف الثاني يلائم قول الإمام أبي منصور الماتريدي: «العصمة لا تزيل المحنة» أي: الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار، قال صاحب البداية: «ومعناه ـ يعني قول أبي منصور، أنها لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء». انتهى.

(**وجوز القاضي**) أبو بكر الباقلاني (**وقوع الكفر**) منهم (**قبل البعثة عقلا**) لكن لم يقع أصلا، (**قال**) يعني القاضي: (**وأما الوقوع فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يُبْعَثْ من أشرك بالله طرفة عين، ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما، وإنما بعث من كان تقيا زكيا أمينا مشهور النسب حسن التربية؛ والمرجع**

---

(١) **قوله: فلا يخلق له قدرة المعصية**: ليس المراد بالقدرة هنا القدرة المُمَكِّنَة المتقدمة على الفعل التي هي مدار التكليف: وهي المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات، فإن هذه القدرة بالنسبة إلى الطاعة والمعصية على حد سواء، بل المراد بها القدرة المقارنة للفعل التي هي شرط عادي لإيجاد الله تعالى الفعل عندها، وهذه القدرة عند جمهور أهل السنة غير صالحة للضدين، بل القدرة الصالحة للخير غير القدرة الصالحة للشر، ومعنى كلام المصنف: إن الله تعالى لا يخلق للنبي القدرة الصالحة للمعصية، بل يخلق له القدرة الصالحة للطاعة فقط. والله تعالى أعلم.

في ذلك) كله عندنا (**قضية السمع**) أي: ما تقتضيه الأدلة السمعية، وقد اقتضت كل ذلك، (**و**) أما (**موجَب العقل**) فهو (**التجويز والتوبة**)، فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة.

فإن قيل: تجويز وقوعه منهم ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينفر منهم، وأي منفر أشد من الكفر؟ وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره؟

قلنا: قد أجاب القاضي عن ذلك بقوله: (**ثم إظهار المعجزة**) أي: بعد وقوعه والتوبة عنه (**يدل على صدقهم و**) على (**طهارة سريرتهم**) أي: نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي، (**فيجب**) لذلك (**توقيرهم، ويندفع النفور عنهم**) ولقد كان الإمساك في هذا المختصر عن هذا التجويز أولى.

[الخلاف في اشتراط الذكورة في الأنبياء، والفرق بين النبي والرسول]

(**وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في**) اشتراط (**الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السَّلام، وفي كلامهم**) أي: كلام المخالفين في اشتراط الذكورة (**ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها**)، فالنبي على هذا: «إنسان أوحي إليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة إليه أم لا»، فإن أمر بذلك فهو نبي رسول، وإلا فهو نبي غير رسول؛ (**وعلى هذا لا يبعد**) ما ذهبوا إليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول، (**لأن اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مبنيا على الاشتهار والإعلان والتردد إلى المجامع**) أي: مواضع اجتماع الناس (**للدعوة**) أي: ليدعوهم إلى الإيمان بما جاء به والعمل بمقتضاه، (**و**) النسوة (**مبنى حالهن على التستر والقرار**) لا التردد والاشتهار.

(**وأما على ما ذكره المحققون**) في معنى النبي والرسول (**من أن النبي**: «**إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه**»، **وكذا الرسول فلا فرق**) بينهما بل هما بمعنى[1].

(**وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب**) أنزل عليه أو أمر بالعمل به، (**أو**) له (**نسخ لبعض شريعة متقدمة**) على بعثته[2].

---

(١) **قوله: فلا فرق بينهما بل هما بمعنى**: ومراد المصنف: فيبعد عدم اشتراط الذكورة، لأن هذا الكلام مقابل لقوله: وعلى هذا لا يبعد...إلخ.

(٢) **قوله: وقد يخص الرسول...إلخ**: وعلى هذا يكفي في النبي الوحي إليه وإن لم يكن بكتاب ولا شرع، وعلى هذا جرى من قال بنبوة مريم، ومنهم القرطبي، في تفسيره «الجامع لأحكام القران» (٤/ ٧٨).

قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾: وَالصَّحِيحُ أَنَّ مَرْيَمَ نَبِيَّةٌ، لِأَنَّ اللَّهَ تعالى أَوْحَى إِلَيْهَا بِوَاسِطَةِ الْمَلَكِ كَمَا أَوْحَى إِلَى سَائِرِ النَّبِيِّينَ حَسْبَ مَا تَقَدَّمَ وَيَأْتِي بَيَانُهُ أَيْضًا فِي» مَرْيَمَ» «١». وَأَمَّا آسِيَةُ فَلَمْ يَرِدْ مَا يَدُلُّ عَلَى نُبُوَّتِهَا دِلَالَةً وَاضِحَةً بَلْ عَلَى صِدِّيقِيَّتِهَا وَفَضْلِهَا، عَلَى مَا يَأْتِي بَيَانُهُ فِي» التَّحْرِيم» «٢». وَرُوِيَ مِنْ طُرُقٍ صَحِيحَةٍ أَنَّهُ عليه السلام قَالَ فِيمَا رَوَاهُ عَنْهُ أَبُو هُرَيْرَةَ: (خَيْرُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ أَرْبَعٌ مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ بِنْتُ مُزَاحِمٍ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ وَخَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ وَفَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ). وَمِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: (أَفْضَلُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ خَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ وَفَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ بِنْتُ مُزَاحِمٍ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ). وَفِي طَرِيقٍ آخَرَ عَنْهُ: (سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ بَعْدَ مَرْيَمَ فَاطِمَةُ وَخَدِيجَةُ). فَظَاهِرُ الْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ يَقْتَضِي أَنَّ مَرْيَمَ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ نِسَاءِ الْعَالَمِ مِنْ حَوَّاءَ إِلَى آخِرِ امْرَأَةٍ تَقُومُ عَلَيْهَا السَّاعَةُ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ بَلَّغَتْهَا الْوَحْيَ عَنِ اللَّهِ عزَّ وجَلَ بِالتَّكْلِيفِ وَالْإِخْبَارِ وَالْبِشَارَةِ كَمَا بَلَّغَتْ سَائِرَ الْأَنْبِيَاءِ، فَهِيَ إِذًا نَبِيَّةٌ وَالنَّبِيُّ أَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ فَهِيَ أَفْضَلُ مِنْ كُلِّ النِّسَاءِ: الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ مُطْلَقًا. ثُمَّ بَعْدَهَا فِي الْفَضِيلَةِ فَاطِمَةُ ثُمَّ خَدِيجَةُ ثُمَّ آسِيَةُ. وَكَذَلِكَ رَوَاهُ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (سَيِّدَةُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ مَرْيَمُ ثُمَّ فَاطِمَةُ ثُمَّ خَدِيجَةُ ثُمَّ آسِيَةُ). وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ يَرْفَعُ الْإِشْكَالَ. وَقَدْ خَصَّ اللَّهُ مَرْيَمَ بِمَا لَمْ يُؤْتِهِ أَحَدًا مِنَ النِّسَاءِ، وَذَلِكَ أَنَّ روح الْقُدُسِ كَلَّمَهَا وَظَهَرَ لَهَا وَنَفَخَ فِي دِرْعِهَا وَدَنَا مِنْهَا لِلنَّفْخَةِ، فَلَيْسَ هَذَا لِأَحَدٍ مِنَ النساء. وصدقت بكلمات ربها ولم تسأل آية عند ما بُشِّرَتْ كَمَا سَأَلَ زَكَرِيَّا ﷺ مِنَ الْآيَةِ، وَلِذَلِكَ سَمَّاهَا اللَّهُ فِي تنزيله صديقة فقال: ﴿وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ﴾ [المائدة: ٧٥] «١».=

وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الإجماع على عدم نبوة مريم عليها السَّلام: كالإمام، والبيضاوي، وغيرهما، ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ﴾ [آل عمران: ٤٢] الآيتين، ويجاب عنه بأنه ليس وحيا بشرع، إذ لا دلالة عليه في الآيات المذكورة.

وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة أقوال: الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه، وهو الأول المشهور؛ والفرق: بأن الرسول من له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته؛ وكونهما بمعنى واحد: وهو الذي عزاه للمحققين، وهو يقتضي اتحاد عدد الأنبياء والرسل، ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبى ذر الذي قدمناه.

= وَقَالَ: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ [التحريم: ١٢] «٢» فَشَهِدَ لَهَا بِالصِّدِّيقِيَّةِ وَشَهِدَ لَهَا بِالتَّصْدِيقِ لِكَلِمَاتِ الْبُشْرَى وَشَهِدَ لَهَا بِالْقُنُوتِ. وَإِنَّمَا بُشِّرَ زَكَرِيَّا بِغُلَامٍ فَلَحَظَ إِلَى كِبَرِ سِنِّهِ وَعَقَامَةِ رَحِمِ امْرَأَتِهِ فَقَالَ: أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ، فَسَأَلَ آيَةً، وَبُشِّرَتْ مَرْيَمُ بِالْغُلَامِ فَلَحَظَتْ أَنَّهَا بِكْرٌ وَلَمْ يَمْسَسْهَا بَشَرٌ فَقِيلَ لَهَا: ﴿كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ﴾ [مريم: ٢١] «٣» فَاقْتَصَرَتْ عَلَى ذَلِكَ، وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَلَمْ تَسْأَلْ آيَةً مِمَّنْ يَعْلَمُ كُنْهَ هَذَا الْأَمْرِ، وَمَنْ لِامْرَأَةٍ فِي جَمِيعِ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ مِنْ بَنَاتِ آدَمَ مَا لَهَا مِنْ هَذِهِ الْمَنَاقِبِ!. وَلِذَلِكَ رُوِيَ أَنَّهَا سَبَقَتِ السَّابِقِينَ مَعَ الرُّسُلِ إِلَى الْجَنَّةِ، جَاءَ فِي الْخَبَرِ عَنْهُ ﷺ: (لَوْ أَقْسَمْتُ لَبَرَرْتُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَبْلَ سَابِقِي أُمَّتِي إِلَّا بِضْعَةَ عَشَرَ رَجُلًا مِنْهُمْ إِبْرَاهِيمُ وَإِسْمَاعِيلُ وَإِسْحَاقُ وَيَعْقُوبُ وَالْأَسْبَاطُ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمَرْيَمُ ابْنَةُ عِمْرَانَ). وَقَدْ كَانَ يَحِقُّ عَلَى مَنِ انْتَحَلَ عِلْمَ الظَّاهِرِ وَاسْتَدَلَّ بِالْأَشْيَاءِ الظَّاهِرَةِ عَلَى الْأَشْيَاءِ الْبَاطِنَةِ أَنْ يَعْرِفَ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: (أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ) وَقَوْلَهُ حَيْثُ يَقُولُ: (لِوَاءُ الْحَمْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِيَدِي وَمَفَاتِيحُ الْكَرَمِ بِيَدِي وَأَنَا أَوَّلُ خَطِيبٍ وَأَوَّلُ شَفِيعٍ وَأَوَّلُ مُبَشِّرٍ وَأَوَّلُ وَأَوَّلُ). فَلَمْ يَنَلْ هَذَا السُّؤْدُدَ فِي الدُّنْيَا عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا لِأَمْرٍ عَظِيمٍ فِي الْبَاطِنِ. وَكَذَلِكَ شَأْنُ مَرْيَمَ لَمْ تَنَلْ شَهَادَةَ اللَّهِ فِي التَّنْزِيلِ بِالصِّدِّيقِيَّةِ وَالتَّصْدِيقِ بِالْكَلِمَاتِ إِلَّا لِمَرْتَبَةٍ قَرِيبَةٍ دَانِيَةٍ.

هذا كلام في معنى النبي شرعا.

وأما أصله لغة فلفظه بالهمزة، وبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل[1] أي مُنْبِئ عن الله، أو بمعنى اسم المفعول أي: مُنْبَأ، لأن الملك ينبئه عن الله بالوحى؛ وبلا همز، وبه قرأ الجمهور، وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم إدغام الياء فيها، وإما من النَبْوَة أو النباوة بفتح النون فيهما أي: الارتفاع، فهو أيضا فعيل بمعنى اسم الفاعل، أو بمعنى اسم المفعول، لأن النبي مرتفع الرتبة على غيره، أو مرفوعها؛ وسيأتي تلخيص لهذا أواخر الكتاب.

(وقد يقال) إيرادًا على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة:**(إن بلاء أيوب عليه** الصلاة و**السلام كان منفرا)** أيَّ منفرٍ كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الأنبياء.

(ويجاب) عنه **(بأن الشرط)** في حق أيوب **(متقدم)** على نبوته المتقدمة على عروض الابتلاء له[2].

(وجعل الأكل على الطريق منافيا) للنبوة **(هو)** مبني **(على تقدير أن العرف كذلك)** أي: كما ذكرنا آنفا من أنه قلة مرؤة **(إذ ذاك)** أي: في ذلك الوقت الذي هو زمن بعثة ذلك النبي.

---

(١) **قوله: فعيل بمعنى اسم الفاعل**: فيه أن فعيلا إنما يأتي بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول، لا بمعنى اسم الفاعل مطلقا، فأنه لا يأتي بمعنى مفعل ولا بمعنى مفتعل، نعم قد يقال في بيان مناسبة الاشتقاق: إنه مخبر أو مرتفع.

(٢) **قوله: المتقدمة على وقوع الابتلاء**: كيف تكون النبوة متقدمة على ذلك، والنبوة وصف ملازم للنبي حتى ما بعد الموت، والسلامة من العيوب المنفرة شرط للنبوة، وليس شرطا للإنباء، أي ابتداء النبوة، فالصواب: أن ما اشتهر من بلاء أيوب إنما هو من الإسرائيليات المكذوبة، وأن مرضه كان ألما تحت الجلد، ولم يكن مرضا منفرا.

[الخلاف في عصمة الأنبياء في تفاصيل الذنوب فيما ليس طريقه البلاغ]

(وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير الكفر موجَب النبوة، واختلف فيه) أي: في ذلك الغير الذي هو متعلَّق العصمة، **(فقيل: تجب عصمتهم من الكبائر مطلقا)** عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد، **(دون الصغائر)** المؤتى بها **(عمدا)** فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القائل، فحالة السهو أولى عنده، وهذا القول منقول عن إمام الحرمين منا وأبي هاشم من المعتزلة.

(والمختار) لجمهور أهل السنة **(العصمة)** أي: وجوب عصمتهم **(عنهما)** أي: عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر **(إلا الصغائر غير المنفرة)** حال كون إتيانِ غيرِ المنفرة **(خطأً)** في التأويل **(أو سهوا)** مع[1] التنبيه عليه، أما الصغائر المنفرة كسَرِقة لقمة أو حبة، وتسمى صغائر الخسة فهم معصومون عنها مطلقا، وكذا من غير المنفرة كنظرة لأجنبية عمدا.

(ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أي: على نبينا ﷺ فقال: لا يقع منه سهو في فعل أصلا، **(وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين)** في الصحيحين[2] **(كان قصدا منه، وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو)**، ومثل ذلك صلاته الظهر خمسا في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرهما[3]،

---

(١) **قوله: مع التنبيه عليه**: متعلق بكل من الخطأ والسهو.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في «الصلاة»، «باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره»، [٤٧٢]، ومسلم في صحيحه في «المساجد ومواضع الصلاة»، «باب السهو في الصلاة والسجود له»، [٥٧٣].

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في «الصلاة»، «باب ما جاء في القبلة، ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة»، [٤٠٤] ومسلم في صحيحه في «المساجد ومواضع الصلاة»، «باب السهو في الصلاة والسجود له»، [٥٧٢/ ٩١]، عن ابن مسعود قال: « صلى النبي الظهر خمسا فقالوا: أزيد في الصلاة؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: صليت خمسا، فثنى رجليه وسجد سجدتين».

وتركه التشهد الأول في الظهر في حديث ابن بحينة صحححه الترمذي[١].

[الأصح جواز السهو والغلط على الأنبياء في غير الأفعال البلاغية دون البلاغية]

(والأصح جواز السهو في الأفعال عليه)، والمذهب السابق غير مرضي وإن قال به من الأئمة المحققين[٢] أبو المظفر الإسفراييني، لأنه مخالف للنص الصريح، **(قال ﷺ: إنما أنا بشر أنْسَى كما تَنْسَونَ فإذا نَسِيْتُ فذكروني)** أخرجه الشيخان وغيرهما[٣]. **(وظاهر قوله)** ﷺ:(**«إنما أُنَسَّى لَأَسُنَّ»**[٤] أنه يورد عليه النسيان) من قبل الله سبحانه وتعالى، **(فيتصف به إلا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن ينبه)** فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي، فأُنَسَّى بتشديد السين مبنى للمفعول معناه يورد عليَّ النسيان، ولِأَسُنَّ معناه لأُبيِّن طريقا يسلك في الدين هو سبب[٥] لإيراد النسيان، بمعنى أنه ثمرة يترتب على النسيان لا باعث على إيراده.

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه في «الصلاة»، «باب ما جاء في سجدتي السهو قبل التسليم»، [٣٩١].

(٢) **قوله: من الأئمة المحققين**: هكذا في نسخة مكتبة «يوسف آغا» وهو الظاهر، وفي النسختين المطبوعتين في مصر قديما: من أئمة المحققين.

(٣) أخرجه عن ابن مسعود البخاري في صحيحه في «الصلاة»، «باب التوجه نحو القبلة حيث كان»، [٤٠١]، ومسلم في صحيحه في «المساجد»، «باب السهو في الصلاة والسجود له»، [٥٧٢].

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ»، [١/ ١٠٠]، ولفظه «إني لُأَنَسَّى ـ أو أَنْسَى ـ لِأَسُنَّ». قال ابن عبد البر في «التمهيد» [٢٤/ ٣٧٥]: أما هذا الحديث بهذا اللفظ فلا أعلمه يروى عن النبي بوجه من الوجوه مسندا ولا مقطوعا بهذا الوجه. والله تعالى أعلم. وهو أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة، والله تعالى أعلم. ومعناه صحيح في الأصول. وقد مضت آثار في باب نومه عن الصلاة تدل على هذا المعنى، نحو قوله: «إن الله قبض أرواحنا لتكون سنة لمن بعدكم». وقال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون». وبعث معلما، فما سن لنا اتبعناه، وقد بلغ ما أمر به، ولم يتوفاه الله حتى أكمل دينه سننا وفرائض، والحمد لله. انتهى.

(٥) **قوله: هو سبب** إلخ أي بيان الطريق سبب إلخ.

(**ومنع المعتزلة الكبائر**) أي: صدورها من نبي (**قبل البعثة**) له (**أيضا للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها، وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له**).

هذا كلام متعلق بالأفعال التي ليس طريقها الإبلاغ، وهي منهي عنها.

(**وأما فيما طريقه الإبلاغ**) أي: إبلاغ الشرع وتقريره من الأقوال وما يجرى مجراها من الأفعال: كتعليم الأمة بالفعل (**فهم معصومون فيه من السهو والغلط، وأما غير ذلك**) أي: ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم وادِّكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا لِيُتَّبَعُوا فيه (**فهم فيه كغيرهم من البشر**) في جواز السهو والغلط. هذا الذي عليه أكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين، حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي ﷺ.

(**قال القاضي أبو بكر**) تفريعا على ما عليه الأكثر (**فيجوز**) أي: عقلا (**كونه**) أي: النبي (**غير عالم بشرائع من تقدمه**) من الأنبياء، (**و**)كونه (**غير عالم ببعض المسائل التي يفرعها الفقهاء والمتكلمون**) لا مطلقا، ولكن المسائل (**التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد، و**) يجوز (**كونهم**) أي: الأنبياء (**غير عالمين بلغات كل من بعثوا إليهم إلا لغة قومهم، وجميع**) عطف على لغات أي: ويجوز عقلا كونهم غير عالمين بجميع (**مصالح أمور الدنيا ومفاسدها، و**) جميع (**الحِرَفِ والصنائع انتهى**) كلام القاضي أبي بكر.

(**ولا شك أن المراد**) أي: مراده مما ذكره (**عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور**) أي: خطور تلك المسائل ببالهم، (**فأما إذا خطرت**) لهم (**فلا بد من علمهم بها**)أي: بأحكامها (**وإصابتهم فيها إن اجتهدوا**) بناء على الراجح أن

للأنبياء أن يجتهدوا مطلقا، وعليه الأكثر، أو بعد انتظار الوحي، وعليه الحنفية، واختاره المصنف في «التحرير»، فإذا اجتهدوا فلا بد من إصابتهم **(ابتداء أو انتهاء)** لأن من قال: كل مجتهد مصيب، أو منع الخطأ في اجتهاد الأنبياء خاصة، فهم مصيبون عنده ابتداء، ومن جوز الخطأ في اجتهادهم قال: لا يقرون عليه، بل يُنَبَّهون، فهم مصيبون عنده إما ابتداء حيث لم يتقدم خطأ، وإما انتهاء حيث نبهوا على الصواب فرجعوا إليه، **(وكذا علم المغيبات)** أي: وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات، فلا يعلم النبي منها **(إلا ما أعلمه الله تعالى به أحيانا.**

وذكر الحنفية) في فروعهم **(تصريحا بالتكفير باعتقاد أن النبي يعلم الغيب، لمعارضة قوله تعالى:** ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥]. **والله أعلم.**

❊ ❊ ❊

الأصل العاشر:
في إثبات نبوة نبينا محمد
صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم

(**الأصل العاشر**): في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ.

(**نشهد أن محمدا رسول الله أرسله إلى الخلق أجمعين**) بالهدى ودين الحق (**خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرائع**)، والخلق بمعنى المخلوقين، لأن إرساله إلى من يعقل[١] من الإنس والجن، قال بعض العلماء: وإلى الملائكة، نقل ذلك الشيخ الإمام أبو الحسن السبكي، وصرح الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث ﷺ إليهم[٢]. ولنا في ذلك كلام أواخر «الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع»، فليراجعه من آثر الوقوف عليه.

---

(١) **قوله: لأن إرساله إلى من يعقل**: يعني أن الخلق ليس بالمعنى المصدري، بل بمعنى المخلوقين، وليس المراد جميع المخلوقات، بل من يتصور الإرسال بالنسبة إليهم، وهم من يعقل من الإنس والجن؛ واختلف في الملائكة، والتعميم في أجمعين بالنسبة إلى هؤلاء، أي إنه ﷺ لم يرسل إلى أمة منهم كسائر الأنبياء، بل إلى كلهم.

(٢) **قوله: قال بعض العلماء**: وإلى الملائكة...إلخ: من قال بإرساله إلى الملائكة أراد به إرسال التشريف، ومن نفاه أراد به إرسال التكليف.

[دليل المعجزة]

ولإثبات نبوته ﷺ مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله: **(لأنه)** أي: لأن محمدا ﷺ **(ادعى النبوة)** أي: الرسالة عن الله **(وأظهر المعجزة)** تصديقا لدعواه، وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبي، فمحمد ﷺ نبي. وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل(١)، فقال:

(أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك)، لأنه قد تواتر تواترًا ألحقه بالعيان والمشاهدة،**(وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرونا)** إتيانه بها(٢)**(بدعوى النبوة)** كائنا قرن تلك الأمور بدعواه النبوة **(بمعنى جعلها)** أي: جعل تلك الأمور الخارقة من حيث اقترانها بدعواه **(بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى)** من أنه أرسله ليدعوَ الناس إلى الهدى ودين الحق، **(ولا نعني بالمعجزة إلا ذلك)** أي: الإتيان بأمر خارق للعادة يُقْصَد به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله.

(ووجه دلالتها) أي: المعجزة على الصدق **(أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن إلا فعلا لله سبحانه)**.

---

(١) **قوله: على مقدمتي هذا الدليل**: ليس مراده الصغرى والكبرى، لعدم حاجة الكبرى إلى الكلام عليها، بل مراده المقدمتين اللتين اشتملت عليهما الصغرى وهما دعوى النبوة، وإظهار المعجزة.

(٢) **قوله: إتيانه بها**: جعل مقرونا حالا من فاعل أتى على تقدير مضاف في مقرونا، وهو في الحقيقة حال من ذلك المضاف، وذلك لأن المقرون بدعوى النبوة هو الإتيان بالمعجزة لا ذات النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم.

وأشار بقوله: كائنا قرن تلك الأمور... إلخ إلى أن قول المصنف: «بمعنى جعلها» حال من القرن المدلول عليه بمقرونا، لأنه هو الذي يصح وصفه بهذا الجعل.

فإن قيل: المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما إذا قال الرسول: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون على ذلك، ففعل، وعجزوا، فإنه معجز دال على صدقه كما في «المواقف» وغيره.

قلنا: قد جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه(١)، لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال:(٢) هو عدم تمكينهم، فهو غير خارج عن الفعل.

وإذ قد تقرر أن المعجزة ليست إلا فعلا لله تعالى **(فمهما جعلها)** الرسول **(بينة)** أي: دلالة واضحة **(على صدقه فيما ينقل عن الله)** تعالى **(وهو)** أي: ذلك الجعل **(معنى التحدي)** فإن جهةَ جَعْلِهِ دليلَ صِدْقِهِ طلبُ المعارضة بالمثل منهم، لأن أصل معنى التحدي طلب المباراة في الحداء بالإبل، ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان، فإذا ادعى النبوةَ وجعلَ المعجزةَ بَيِّنَةَ صدقِهِ بأن قال: آية صدقي أن يوجد الله تعالى لي كذا مما تعجزون عنه، **(فأوجده الله)** تعالى موافقا لقوله، **(كان ذلك)** الإيجاد على وفق ما قال **(تصديقا له من الله تعالى**(٣)**)**.

---

(١) **قوله: على أن كفهم عن ذلك...إلخ**: الكف هنا من كف المتعدي، لا من كف اللازم.

(٢) **قوله: كما يقال...إلخ**: أي بناء على أنه عدم فعل، يعني أن الكف هل هو فعل أو عدم فعل قولان، والمصنف جرى على الأول، وقوله: فهو غير خارج مفرع على ما جرى عليه المصنف.

[كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول]

(٣) **قوله: كان ذلك تصديقا له**: أقول: دلالة المعجزة على صدق الرسول في دعواه الرسالة دلالة عقلية أو عادية لا علاقة لها بالشرع ولا بالوضع، كما قيل، وعلى كلا التقديرين فالحاكم العقل إما مستقلا أوعن طريق الاستناد إلى العادة المطردة التي لا تتخلف، والعادة المطردة أحد أسباب العلم كما بيناه سابقا، فإن العقل يستدل بظهور الخوارق على يديه علي صدقه في دعواه سواء كان المستدل مؤمنا بالله تعالى أو ملحداً لا يؤمن بالله تعالى، فإن الله تعالى أيد =

= رسله بالمعجزات كي تكون حجة علي الناس كلهم من يؤمن بالله تعالى منهم ومن لا يؤمن بالله تعالى، فليست دلالتها شرعية.
ونزول المعجزات منزلة قول الله تعالى: «صدق عبدي فيما يبلغ عني» إنما هو بالنسبة إلي من يؤمن بالله تعالى، وأما غير المؤمن بالله تعالى فالدلائل الدالة علي صدق الرسول في دعواه كما تدل بالنسبة إليه علي صدقه، تدل مع ذلك على وجود الله تعالى وعلمه وقدرته وإرادته إلى غير ذلك من الصفات التي يتوقف عليها وجود هذه الدلائل وتلزم الرسالة لزوما بينا، فإن الرسالة لا تتصور بدون المرسل وبدون علمه وإرادته وقدرته، فإذا ثبتت الرسالة ثبت معها وجود المرسل بصفاته المذكورة لا محالة، وإلا لَما كانت هذه الدلائل حجة على الملحدين.
ثم إن نزول المعجزة مَنزلةَ القول المذكور ليس المقصود به أنها هو، ولا أنها في حكمه من جميع الوجوه، وكل عاقل يعلم أن المعجزة ليست كلمات دالة على صدق الرسول دلالة وضعية، فلا تكون الدلالة وضعية، فإذا لم تكن وضعية فلا تكون شرعية، لأن الشرع عبارة عن خطاب الله تعالى، ولا خطاب هنا، فلا شرع. وبهذا يعلم أن القول بأن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية غير صحيح، وبعضهم حمل الوضع هنا على التواضع، وقال إن دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة وضعية بمعنى أن الله تعالى ونبيه كأنهما تواضعا على إظهار الله الخارق على يديه تصديقا لدعواه، فيكون هذا الإظهار دليلا على هذا التواضع المقدر، ويكون تسمية دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة وضعية بهذا المعنى صحيحا، وبعضهم تسامح في التعبير بالوضعية من جهة أنها بمنزلة قوله تعالى: «صدق عبدي فيما يبلغ عني».
وننقل في هذه المسألة كلام المواقف وشرحه وهو كما يلي:
المبحث الثالث: في كيفية دلالتها، وهي عندنا إجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه، ـ أي عقب ظهور المعجزة، فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العادات... بل ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية...
وقالت المعتزلة: خلق المعجزة على يد الكاذب ممتنع وقوعه في حكمته، لأن فيه إيهام صدقه، وهو إضلال قبيح من الله تعالى، فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح.
قال الشيخ ـ أبو الحسن الأشعري ـ وبعض أصحابه: إن خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه، لأن لها دلالة على الصدق قطعا أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها، فلا بد =

= لها من وجه دلالة، إذ به يتبين الدليل الصحيح عن غيره وإن لم نعلمه أي ذلك الوجه بعينه، فإن دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال، وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله، وهو أيضاً محال. (شرح المواقف ٨/ ٢٢٨ - ٢٢٩).

شبهة قوية أوردها بعض الناس على دلالة ظهور الخوارق على صدق مدعي النبوة الذي ظهرت هذه الخوارق على يده والجواب عنها

أقول: هذا الذي قرره المصنف والشارح وصاحب المواقف وشارحها من أن دلالة ظهور الخوارق على صدق مدعي النبوة الذي ظهرت هذه الخوارق على يده دلالةٌ قطعيةٌ مفيدةٌ للعلم الجازم المطابق للواقع لموجب وهو ظهور الخوارق على يده، وأن المعجزة دليل مستقل برأسه في الدلالة على صدق مدعي النبوة، لا حاجة لها في الدلالة على ذلك إلى اقتران أمر آخر بها، هذا هو الذي عليه جماهير علماء المسلمين، وخالفهم فريق من علماء الأمة، وذهب هذا الفريق إلى أن ظهور الخارق للعادة على يد مدعي النبوة إنما يدل دلالة قطعية على صدقه في دعواه عند احتفاف هذه الدعوى بقرائن تفيد بضمها إلى ظهور الخارق اليقينَ بصدقه في هذه الدعوى من أوصافه الجميلة وأخلاقه الحميدة وصفاته الرشيدة، إلى غير ذلك، وأما عند خلو هذه الخوارق عن هذه القرائن فلا نأمنُها أن تكون تلبيسا وحيلة، أو تكون من خاصية أو من وضع فلك، أو من إلقاء جن أو ملك يطلع هو عليه دون غيره، أو يكون ابتداء عادة، أو مسوقا لا لغرض تصديقه، بل إجابة لدعوة، إلى غير ذلك من الاحتمالات التي تقدح في قطعية دلالتها.

وهذه الاحتمالات التي جعلها هذا الفريق من علماء الأمة قوادح لقطعية دلالة الخوارق الظاهرة على يد مدعي النبوة جعلها الملاحدة قوادح في أصل دلالة هذه الخوارق على صدق مدعي النبوة، وقد أورد هذه الشبهة باحتمالاتها مع الإجابة عليها علماء الكلام في كتبهم المطولة، منهم القاضي عضد الدين في المواقف، وسعد الدين التفتازاني في المقاصد وشرحه، وقد لخص العلامة الزبيدي في شرحه للإحياء هذه الشبهة باحتمالاتها مع الإجابة عليها واحدة واحدة، فرأينا أن ننقل كلامه بتمامه وكماله، وهذا نصه مع تعديل يسير وإضافة ما بين الأهلة إليه: =

....

= وللملحدة على ما قرروه أسئلة:

الأول: قالوا مدعي الرسالة مشارك لنا فى النوع والصورة، واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة، ولا يقبل بمجرد دعواه، فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب، واعتمادكم فى صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه كيف يدل مع أنا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل إليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستسخار الروحانيات وخدمة الكواكب ...فبم يتميز ما أتى به عن ذلك (وقد يكون ما أتى به) بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها (وليس فعلا لله تعالى).

الثانى: سلمنا أنه فِعل الله تعالى، لكن لم قلتم إنه إنما خلقه لتصديقه؟ فظاهر أنه ليس كذلك، أما على أصول الأشعرى فلأنهم لا يقولون إن أفعال الله تعالى متوقفة على الأغراض ولا يقبح منه شئ عندهم، وأما على أصول المعتزلة فنقول: لم قلتم إنه لا غرض لله تعالى فى خلق ذلك إلا التصديق؟ وذلك لا يعرف، و شرطه العلم بالعدم لا عدم العلم.

الثالث: قالوا من مذهبكم أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء، وإذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للإضلال؟

الرابع: أنكم احتججتم بالخارق، وبم يُعلم أن الذى أتى به هذا المدعي خارق؟ ولعله معتاد فى قطر آخر أو يكون عادة متطاولة، أو يكون ابتداء عادة تستمر، وحينئذ لا يدل.

الخامس: ادعيتم الدلالة على صدقه، ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة، وتارة قلتم تخصيصه بها يدل على إرادة تصديقه بالضرورة، وتارة قلتم يدل على صدقة عادة بالضرورة، فإذا كان مآلكم إلى دعوى فادعوا أنه صادق بالضرورة، وحينئذ لا يتم مرادكم.

السادس: أنكم ادعيتم الضرورة ثم قستم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور(أي مثال الملِك المشهور الوارد في المتن)، وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه؟

السابع: أن ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه، فإن العلم فيه استند إلى قضايا حسية مشاهدة، فإنا نشاهد الملك فى الصورة المذكورة، ونشاهد قيامه وقعوده بخلاف مسألتكم، فإن الفاعل غائب عنا وذلك ينافى قرائن الأحوال.

والجواب أن نقول:

قولكم فى السؤال الأول: قلتم إن الخوارق يُتوصل إليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك. =

= قلنا: جميع ذلك لا يسلَم مدعيه عن المعارضة بأمثاله، ثم من سنة الله تعالى فى دفع هذا الاحتمال أنه لم يرسل رسولا بآية إلا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره (مقصوده أهم معجزات الرسول وليس كلها)، ليكون عجزهم عن مثله حجة عليهم، ألا ترى أنه لما كان الغالب فى زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التى تلقف ما صنعوا، واعترف أهل الصناعة وهم ألوف أن ذلك لا يُتوصل إليه بالسحر، فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين، وعجْزُ أهل الصناعة، واعترافهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتى بها.
وكذلك لما غلب فى زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص مع اعتراف أهل صناعة الطب ـ وهم الجمع الكثير ـ بعجزهم عن ذلك، واعترافُهم دليل على اختصاصه بذلك، ولما كان الغالب فى زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع و تأثيرات الكواكب كان من آياته ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾.
ولما كان محمد ﷺ فى زمان قوم صناعتهم الفصاحة و النظم و النثر حتى كان أحدهم إذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتى أحد بمثلها، كانت معجزته (أي معجزته الكبرى الخالدة) من ذلك الجنس، فعجَز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن المعارضة، وذلك أدل دليل قاطع على أنه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات.
قولهم فى السؤال الثاني: لم قلتم إن الله تعالى إنما خلق ذلك للتصديق؟ قلنا: لما قرره الأصوليون من الوجهين العقلى والعادى، (فقد قرر الأصوليون دلالة المعجزة من وجهين: أحدهما: أنها تدل عقلا، قالوا: لأن خلق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه، والعجز عن معارضته، وتخصيصه يدل على إرادة الله لتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والقدر على إرادته تعالى بالضرورة، وإلى هذا ميل الأستاذ. الثاني: أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحوال، قالوا: وخلق ذلك من الله تعالى يدل على صدقه بالضرورة، كما يعلم خجل الخجِل ووجل الوجِل بالضرورة، وإليه ميل الإمام. قاله ابن التلمساني في شرح اللمع. وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر، فقال: اختلفوا في وجه دلالة المعجزة:
فمنهم من زعم أنها وضعية، وهو ظاهر ما في الإرشاد لإمام الحرمين، وإن كان آخرَ الأمر التجأ إلى أنها عادية تجريبية كما وقع له ذلك في البرهان، وحاصل دعوى أنها وضعية أن المعجزة ترجع إلى القول، والقول دلالته وضعية. =

= ومنهم من زعم أنها عقلية وهو قول الأستاذ، وحاصله أن الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدي، مع العجز عن معارضته، وتخصيصُه بذلك يدل على إرادة الله أنه صدَق، كما يدل اختصاص الفعل المعين على إرادته تعالى لذلك قطعا.
والصحيح ـ وهو قول المحققين ـ أنها تجريبية [عادية]، فإن تصديق الله إياه بالمعجزة يحصل عادة منها. انتهى.)

قولهم فى السؤال الثالث: من مذهبكم أن الله تعالى يضل من يشاء. قلنا: نعم. قولهم: فجوِّزوا خلق المعجزة على يد الكاذب، قلنا: من يرى المعجزة تدل عقلا، فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدليل شبهة، والعلم جهلا، والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الأجناس، وقلبُها محال، ومن زعم أن دلالتها عادية جوز ذلك، ولكنا نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات، كما نعلم أن الجبل فى وقتنا لم ينقلب ذهبا إبريزا وإن كان ذلك جائزا فى قدرة الله تعالى، وكذلك نجزم بأن كل إنسان نشاهده من أبوين وإن جاز فى قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقا من غير أبوين كآدم وعيسى عليهما السلام، وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم، ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور.

قولهم فى السؤال الرابع: بم علمتم أن ما أتى به خارق؟ ولعله معتاد فى قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة. قلنا: كل عاقل يعلم أن إحياء الموتى، وقلب العصا ثعبانا، وإخراج ناقة من صخرة صماء ليس بمعتاد، وقولهم: لعله ابتداء عادة، قلنا: التحدى وقع بنفس الخارق للعادة، فلا يضر بعد ذلك أنه دام أو لم يدم، ثم هؤلاء يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التي أتت بها الأنبياء وقد مضت ولم يعد مثلها، (لأنه قد تبين أنها ليست عادة).

قولهم فى السؤال الخامس: ادعيتم الضرورة آخرا فهلا ادعيتموها أوّلًا؟ قلنا: كل دليل لابد أن ينتهى إلى الضرورة، ولا يمكن دعواها أوّلًا، ثم نحن إنما قلنا إن التخصيص يدل على إرادة تصديقه بالضرورة، ومن الأدلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظرا.

قولهم فى السؤال السادس: إنكم ادعيتم الضرورة فى وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد (في مثال الملِك المشهور). قلنا: لم نقس و إنما ضربناه مثلا.

قولهم فى السؤال السابع: الفرق بين الشاهد و الغائب أنا شاهدنا الفاعل وأفعاله. قلنا: نفرض ذلك فى ملك من وراء ستر وتصدُر باقتضاء مدعي الرساله عنه أفعالٌ نعلم أنها لا تصدر إلا منه، (يُستدل على صدورها منه بدلائل قطعية)، ويستوى حينئذ المثالان. والله تعالى أعلم.

وقد تبع المصنف حُجةَ الإسلام في إيراد مَثَلٍ مشهورٍ في كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه إياه بإيجاد المعجزة على وفق دعواه، فقال: (**وذلك**) التصديق للرسول بإيجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (**كالقائم**) أي: كتصديق القائم (**بين يدي المـَلِك**) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (**مقبلا على قوم**) بحضرة الملك (**يدعي أنه رسول**) ذلك (**الملِك إليهم، فإنه**) أي: ذلك المدعي للرسالة عن الملك (**إذا قال للملك**) المرسِل له: (**إن كنت صادقا فيما نقلت عنك**) من الرسالة إلى هؤلاء (**فقم على سريرك على خلاف عادتك، ففعل، حصل للحاضرين علم قطعي بأنه صدَّقه بمنزلة قوله**) أي: الملِك:(**صدَقْتَ**)، واقتصر المصنف على قوله: قم على خلاف عادتك، لأن القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه، وقولُ حجة الإسلام: فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك، لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم، وقولُ «المواقف»: فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده، تصوير آخر لمخالفة العادة.

[شروط المعجزة]

ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد في المعجزة من تعذر معارضتها، لأن ذلك حقيقة الإعجاز، وأَنْ توافق الدعوى لتكون حجة لصدقها، فلو قال مدعي الرسالة: معجزتي أن أحيي ميتا، ثم أتى بخارق آخر كنتق جبل لم يدل ذلك على صدقه.

ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذبا لدعواه، فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب، فنطق فقال: إنه كاذب: لم يعلم أنه صادق، بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك.

ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال: أنا آتي بخارق من الخوارق، ولا يقدر غيري على الإتيان بشيء منها، كفى، وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه.

الذي أظهره الله تعالى على يدي نبيه ﷺ من دلائل النبوة ثلاثة أمور:

(القرآن، وحاله في نفسه، والخوارق)

(والذي أظهره الله تعالى) لنبينا ﷺ من المعجزات **(ثلاثة أمور:**

• أعظمها القرآن.

• ثم) الأمر الثاني:**(حاله في نفسه التي استمر عليها)** من عظيم الأخلاق وشريف الأوصاف التي سيأتي تفصيل بعضها، ومن الكمالات العلمية والعملية **(مع ضميمة أنه لم يصحب معلما أدَّبه، ولا حكيما هذَّبه.**

(ما ظهر على يدي النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من الخوارق)

• ثم) الأمر الثالث:**(ما ظهر على يديه من الخوارق)** للعادات:**(كانشقاق القمر)** له فرقتين[١]،**(وتسليم الحجر)** عليه قبل النبوة وبعدها[٢]. وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهاصا أي: تأسيسا للنبوة وتمهيدا من أرْهَصْتُ الحائطَ إذا أسَّسْتَه، ولا يسمى معجزة، **(وسعى الشجر إليه**[٣]، وحنين الجذع الذي كان

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في «المناقب»، «باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر»، (٣٦٣٦)، ومسلم في «صحيحه» في «صفات المنافقين»، «باب انشقاق القمر»، (٢٨٠٠).

(٢) أخرجه المسلم في صحيحه في «الفضائل»، «باب نسب النبي وتسليم الحجر عليه قبل النبوة» (٢٢٧٧)، وابن حبان في صحيحه في «التاريخ»، «باب المعجزات»، (٦٤٨٢)، والترمذي في جامعه في «المناقب»،(٥/ ٣٦٢٤).

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه في «التاريخ»، «باب المعجزات»، (٦٥٠٥)، والدارمي في سننه، (١/ ١٤)، وأبو يعلي في مسنده، (٥٦٦٢).

يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه، ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره سواء قلنا: إنه نابع من الأصابع نفسها، أو إنه تكثير للماء القليل بخلق ماء آخر معه ببركة وضع الأصابع فيه، **(وشرب القوم والإبل الكثير)** عَدَدُهم وَعَدُدها **(من الماء القليل الذي مج فيه بعد ما نُزِحَتْ البئر في الحديبية)** بتخفيف الياء الأخيرة وتشديدها، وهى مكان على مرحلة من مكة، **(وكانوا ألفا وأربعمائة)** وفي رواية ألفا وخمسمائة، واقتصر المصنف على الأولى لأن عددها محقق باتفاق الروايتين.

(وأكل الجَمُّ الغفيرُ) أي: العدد الكثير جدا **(كما في حديث أبي طلحة: وكانوا ألفا من أقراص يأكلها رجل واحد)**، والظاهر أن المصنف ركَّبَ ما ذكره من واقعتين سهوا، واقعة أبي طلحة، وواقعة جابر في إطعام أهل الخندق، فإن الذي في الصحيحين أن القوم في واقعة أبي طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلا[(١)]، وفي واقعة جابر كانوا ألفا، وكان جابر قد أمر بصاعٍ شعير عنده فطُحِنَ، وذَبَحَ بُهَيْمَةً أي: شاة صغيرة، فطبخها، ثم أخبر النبي ﷺ بذلك، وقال: تعال أنت ونفر معك، فدعا النبي ﷺ أهل الخندق كلهم، وأمر أن لا يُخْبَزَ العجينُ، ولا تُنْزَل البرمة، وأنه ﷺ حضر وبصق في العجين والبرمة، وبارك، ثم أمر امرأة جابر أن تدعو خابزة تخبز معها، وأن تقدح أي: تغرف الطعام بحضرته، قال جابر كما في الصحيحين: وهم ألف، فأُقْسِم بالله، لأكلوا حتى تركوا وانحرفوا، وإن برمتنا لتغط أي: لتفور كما هي، وأن عجيننا ليخبز كما هو[(٢)]، وفي رواية للبخاري: أن

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في «المناقب»، «باب علامات النبوة في الإسلام»، (٣٥٧٨)، ومسلم في صحيحه في «الأشربة»، «باب جواز استتباع غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك»، (٢٠٤٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في «المغازي»، «باب غزوة الخندق»، (٤١٠٢)، ومسلم في صحيحه في «الأشربة»، «باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك»، (٢٠٣٩).

النبي ﷺ قال لامرأة جابر: كلي هذا، يعنى البقية وأهْدِي، فإن الناس أصابتهم مجاعة[١].

(وإخبار الشاة المشوية) له ﷺ **(بأنها مسمومة**[٢]**)**.

و) قد **(صح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يُؤكَلُ**[٣]**)**.

(وغير ذلك) عطف على قوله: انشقاق القمر أي: وكغير ذلك من المعجزات **(مما أُفْرِد)** لكثرته **(بالتصنيف)** ومن أَجَلّ ما صُنِّف فيه كتاب «**دلائل النبوة**» للحافظ أبى بكر البيهقي، وهذا النوع أحد ما عُقِد له في كتاب «الشفاء» بابٌ، وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا، وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك.

والوارد في كل من هذه الخوارق وإن كان خبر واحد لا يفيد العلم، فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك.

(وقول السهيلي في بعض هذه) الخوارق: («**إنها علامة)** للنبوة، **(لا معجزة)** أي: لا تسمى بذلك **(بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة**»، **ليس بذاك)** أي: ليس بمقبول، لأن المقبول لعلو مرتبته يشار إليه بما يشار به إلى البعيد، **(فإنه)** ﷺ لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك، فهو **(منسحب عليه دعوة النبوة من حين ابتدائها)** أي: الدعوى **(إلى أن توفاه الله تعالى، كأنه في كل ساعة)** أي: في كل وقت **(يستأنفها)** أي: الدعوى، **(فكل ما وقع له)** من الخوارق **(كان معجزة)**،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في «المغازي»، «باب غزوة الخندق» (٤١٠١).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في «الديات»، «باب في من سقى رجلا سما أو أطعمه فمات أَيُقادُ منه؟» (٤٥١٢)، والدارمي في سننه، (١/ ٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في «المناقب»، «باب علامات النبوة في الإسلام»، (٣٥٧٩).

لاقترانه بدعوى النبوة حكما، **(وكأنه يقول في كل ساعة)** أي: كل وقت:**(إني رسول الله)** إلى الخلق، **(و)** كأنه يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة:**(هذا دليل صدقي**[١]**)**. هذا تمام الكلام في الأمر الثالث.

[القرآن هو المعجزة الخالدة]

(وأما) الأول: وهو **(القرآن فهو المعجزة العقلية)** أي: التي يهدي إلى إعجازها العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة، أو كانت البلاغة له سليقة، ومع كون المعجز عنه[٢] معقولا فهو منقول أيضا عمن قَصَدَ المعارَضَةَ ممن سَوَّلتْ له نفسُه ذلك، فأقر بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة، ومنهم من أتى بما فضح به نفسه عند أبناء جنسه كما لا يخفي على من أَلَمَّ بالتواريخ، **(الباقية)** نعت ثان للمعجزة، فإن كون القرآن معجزا وَصفٌ له باقٍ **(على طول الزمان، الذي)** خبر ثان عن ضمير القرآن، فإن من أوصافه أنه الذي **(أعيا كل بليغ بجزالته، وغرابة أسلوبه، وبلاغته)**، والجزالة يقابلها الرِّكَّة، فليس في نظمه لفظ ركيك؛ وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب[٣]، إذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل يعملون، ويفعلون، والمَطَالِع على مثل يا أيها

---

(١) **قوله: هذا دليل صدقي**: أقول ما قاله المصنف أيضا ليس بذاك، لأن دعوى النبوة وصف قائم بنفس النبي لا ينفك عنها في وقت من الأوقات، نعم قد يذهل النبي عن هذه الدعوى كما في حال النوم، كما قد يذهل المؤمن عن إيمانه حينئذ، ولا يعد عند ذلك غير مؤمن.

(٢) **قوله: ومع كون المعجز عنه معقولا**: وهو بلاغته الخارقة للعادة. فإنها أمر معقول، يدرك بالعقل.

(٣) **قوله: هو أنه يخالف المعهود من أساليب العرب**: فهو ليس على أسلوب القوانين الجاف، ولا على أسلوب الشعر المبالغ فيه، ولا على أسلوب الخطابة المعتمد على الظنيات، ولا على أسلوب الحوار الجاري بين الناس المعتمد على المسلمات والمقبولات.

الناس، يا أيها المزمل، الحاقة ما الحاقة، عم يتساءلون، وأما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر، وإن أمكن بالنسبة إلى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في «شرح المقاصد»، لأن مقدوراته تعالى لا تتناهى؛ واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة معها، لاندراج مفهومها في مفهوم البلاغة اصطلاحا[١].

(لا بالأولين) أي: وليس إعجازه بالجزالة وغرابة الأسلوب **(فقط)** دون البلاغة: **(كقول القاضي)** أبي بكر بن الطيب الباقلاني، **(ولا)** إعجازه **(بالصَّرف)** أي: صرف همم المتحدين **(عن التوجه إلى معارضته وسلبهم القدرة)** على مثله **(عند قصد ذلك خلافا للمرتضى)** من الشيعة **(وغيره)** كالنظام وكثير من المعتزلة، **(وإلا)** أي: وأن لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكروه من أن إعجازه بالصرف **(كان الأنسب)** على قولهم **(ترك بلاغته،**[٢] فإنه إذا كان غير بليغ، ولم يقدروا على معارضته كان أظهر في خرق العادة به)، ولأن القول بالصرف[٣] ينافي المنقول عمن كان يسمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن نظمه، وتعجبهم من سلاسته مع جزالته، ومِنْ وَصْفِهِمْ إياه بما يدل على ذلك، وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك.

---

(١) **قوله: لاندراج مفهومها...إلخ**: هذا إذا كان المصنف أراد بالبلاغة المعنى الاصطلاحي عند علماء البلاغة، وأما إذا كان أراد بها المعنى اللغوي فهو شامل على كل من معنى الفصاحة والبلاغة اصطلاحا.

(٢) **قوله: ترك بلاغته**: أي ترك الله تعالى البلاغة فيه، والإتيان بكلام غير بليغ.

(٣) **قوله: ولأن القول بالصرف**: عطف باعتبار التوهم، إذ المعنى أن القول بالصرف باطل، لأنه كان الأنسب حينئذ.. إلخ، ولأن القول بالصرف.. إلخ.

[من دلائل النبوة حال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في نفسه]

(وأما) الأمر الثاني: وهو **(حاله)** صلى الله وسلم **(فما)** أي: فهو ما **(استمر عليه من الآداب الكريمة والأخلاق الشريفة التي لو أُفْنِيَ العمرُ)** بالبناء للمفعول **(في تهذيب النفس لم تحصل)** لمن أفنى عمره في التهذيب **(كذلك)** أي: كما حصلت له ﷺ، وتلك الأخلاق هي ما ورد من سماته الشريفة بالأسانيد الصحيحة التي[١] هي في كل منها أخبار آحاد متعددة يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها؛ وهو ثبوت ذلك الخلق له ﷺ: **(كالحلم**[٢]**)** وهو كما في «الشفاء «حالةُ تَوَقُّرٍ وثَباتٍ عند الأسباب المحركات، **(وتمام التواضع)** منه ﷺ **(للضعفاء بعد تمام رِفعته، و)** تمامِ **(انقياد الخلق له**[٣]، والصبر) وهو حبس النفس عند حلول ما تكره، **(والعفو)** وهو ترك المؤاخذة بالذنب **(مع الاقتدار)**، وقوله: **(عن المسيء إليه)**[٤] متعلق بالعفو، **(ومقابلة السيئة بالحسنة،**[٥] والجود) وقد مر تفسيره؛ في صحيح البخاري عن ابن عباس: «كان النبي ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون في رمضان»: الحديث[٦]، وفيه عن جابر: «ما سئل النبي ﷺ شيئا قط، فقال: لا»[٧]، **(وتمام الزهد في الدنيا، و)** شدة **(الخوف من الله تعالى حتى إنه**

---

(١) **قوله: التي هي**: صفة للأسانيد الصحيحة أي التي هي في كل واحدة من تلك السمات أخبار آحاد.

(٢) أخرجه البخاري في «فرض الخمس»، [٣١٣٨]، ومسلم: في «الزكاة»، [١٠٦٣].

(٣) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، [٣/ ٤٧ - ٤٨]، وابن ماجه في «سننه» في «الأطعمة»، [٣٣١٢].

(٤) أخرجه البخاري في «الجهاد»، [٢٩١٠]، ومسلم في «صلاة المسافرين»، «باب صلاة الخوف»، [٨٤٣].

(٥) أخرجه البخاري في «فرض الخمس»، [٣١٤٩]، ومسلم في «الزكاة»، [٣١٤٩].

(٦) أخرجه البخاري في «بدء الوحي» باب: ٥، [٦].

(٧) أخرجه البخاري في «الأدب» [٦٠٣٤].

ليظهر عليه) أثر **(ذلك)** الخوف الشديد **(إذا عصفت الريح**[١]، ونحوه**)** أي: نحو وقت عصف الريح من الأوقات التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره،[٢] أو نحو ما ذكر[٣] من هذه الأخلاق الشريفة: كالوفاء بالوعد[٤]، وأداء الأمانة[٥]، وصلة الرحم[٦]، والحياء[٧]، وما ينتظم في هذا السلك؛ فقد كان ﷺ أعلى الخلق مقاما في كل منها، **(ودوام فكره)** كما وصفه بذلك ابن أبي هالة فيما أورده القاضي أبو الفضل عياض في «الشفاء» بقوله: كان ﷺ متواصل الأحزان، دائم الفكرة، ليست له راحة، ومن أراد تعرف شيء مما صدر من آثار هذه الأوصاف الشريفة منه ﷺ فعليه بكتاب «الشفاء» وما في معناه من التآليف؛ **(وتجديد التوبة والإنابة في اليوم سبعين مرة)** بل أكثر، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة سمعت رسول الله ﷺ يقول: **(والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة)**[٨].

وفي صحيح مسلم عن الأغر بن يسار المُزَني قال: قال رسول الله ﷺ: **(يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة)**[٩].

وروى أبو داود والترمذي وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال: كنا نعد

---

(١) أخرجه مسلم في «الاستسقاء»، [٨٩٩]، والبيهقي في «السنن»، [٣/ ٣٦٠].

(٢) أخرجه مسلم في «الكسوف»، [٩٠٦]، وأحمد في مسنده، [٦/ ٣٤٩].

(٣) أقول: لو كان المقصود هذا المعنى لأتى المصنف بقوله: ونحوه بعد الأوصاف كلها.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه في «الأدب»، [٤٩٩٦].

(٥) أخرجه البيهقي في السنن، [٦/ ٢٨٩].

(٦) أخرجه البخاري في «بدء الوحي»باب: ٣ [٣]، ومسلم في «الإيمان» [١٦٠].

(٧) أخرجه البخاري في «الأدب»، [٦١٠٢]، ومسلم في «الفضائل» [٢٣٢٠].

(٨) أخرجه البخاري في «الدعوات»، [٦٣٠٧].

(٩) أخرجه مسلم في «الذكر والدعاء» [٤٢/ ٢٧٠٢].

لرسول الله ﷺ في المجلس الواحد مائة مرة (**رب اغفر لي وتب علي إنك أنت التواب الرحيم**)(١).

ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب، وهو ﷺ في الرتبة العليا من العصمة بيّن المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه ﷺ بما حاصله: أنهما ليسا عن ذنب وإنما توبته الرجوع إلى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة إلى ما ارتقى إليه من المقامات الأكملية، فإنه عليه أفضل الصلاة والسلام (**كلما بداله من جلال الله وكبريائه قدر**) كان مرتقيا بذلك من كمال إلى أكمل،(**فيستقصر بنظره إليه**) أي: إلى ما بداله (**ما هو فيه من القيام بشكره**) تعالى على تلك الإنعامات العظيمة (**وطاعَتِهِ**)، فيرجع إلى الاعتصام به تعالى، ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر.

وقوله: (**والفَراغِ**) بالجر عطفا على الحلم كالمعطوفات قبله، فمن أوصافه الشريفة الفراغُ (**عن هوى النفس**) أي: ميلها إلى مشتهياتها، (**و**) عن (**حظوظها**) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (**مما لا يقع إلا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهِد في نفسه، حتى إنه**) ﷺ (**ما انتصر لنفسه قط إلا**)(٢) أن تُنْتَهَكَ حُرَمُ الله) تعالى جمع حرمة أي: الأمور التي أُثْبِتَ لها الاحترام، (**وما خير بين شيئين إلَا اختار أيسرهما**) أي: على من صدر منه التخيير(٣)، وإن كان الأحظّ له ﷺ الشيء الآخر،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه في «الصلاة»، [١٥١٦]، والترمذي في «الدعوات»، [٣٤٣٤]، وابن ماجه في «الأدب»، [٣٨١٤].

(٢) **قوله: إلا أن تنتهك إلخ**: إلا هنا للاستثناء المنقطع بمعنى لكن.

(٣) **قوله: أي على من صدر منه التخيير**: فمعنى الحديث ما خيَّره أحدٌ من الناس بين أمرين إلا اختار أيسرهما على هذا المخيِّر، هذا إذا كان للمخير فيه حظ، وأما إذا لم يكن فيه حظ فيختار ﷺ أيسرهما على نفسه.

فقد ساق صاحب «الشفاء» بإسناده من الموطأ رواية يحيى بن يحيى إلى عائشة رضِيَ الله عنها قالت: «ما خُيِّرَ رسول الله ﷺ في أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان إثما كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا إن تنتهك حرمة الله تعالى، فينتقم لله بها»، وهو في الصحيحين وسنن أبى داود بمعناه وغالب ألفاظه[١].

وفي موضع آخر من «الشفاء»: قالت عائشة رضِيَ الله عنها: «ما رأيت رسول الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظُلِمها قط ما لم تكن حرمة من محارم الله تعالى»؛ وهو عند مسلم وأبي داود بلفظ: «ما ضَرَبَ رسولُ الله ﷺ شيئا قط بيده، ولا خادما، ولا امرأة، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله تعالى فينتقم لله»؛[٢] وهذان الحديثان دالان على زهده ﷺ في كل ما فيه حظ للنفس.

(ولعمري) وأصله القسم[٣] بحياة المتكلم، **(إن من رآه)** حال كون ذلك الرائي **(طالبا للحق لم يحتج عند مشاهدة وجهه الكريم إلى غيره، لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته)** أي: كلامه، لأن المتكلم يلهج بالكلام أي: يصدر منه متكررا، **(وصفاء سريرته، كما قال المرتاد للحق: «فما هو إلا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب»)**، والمرتاد للحق هو الطالب له، والمراد به هنا

---

(١) أخرجه البخاري في «المناقب» [٣٥٦٠]، ومسلم في «الفضائل» [٢٣٢٧]، وأبو داود في «الأدب» [٤٧٨٥].

(٢) أخرجه مسلم في «الفضائل» [٢٣٢٨]، وأبو داود في «الأدب» [٤٧٨٦].

(٣) **قوله: وأصله القسم...إلخ**: أي ذلك هو أصله في اللغة، وأما المقصود في مثل هذا المقام فهو تأكد الكلام بإيراد صورة القسم استعمالا للشيء في لازمه، وذلك لأن القسم بغير أسماء الله تعالى وصفاته محظور في الإسلام.

عبد الله بن سلام رضِيَ الله عنه، فقد روى الترمذي وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال: «لما قدم رسول الله ﷺ المدينة جئت لأنظر إليه، فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب[١]»؛ وفي «الشفاء» عن أبي رِمْثة ـ وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الثاء المثلثة ـ التيمي رضِيَ الله عنه قال: «أتيت النبي ﷺ ومعي ابن لي، فأُرِيته، فلما رأيته قلت: هذا نبي الله حقا». قال المصنف ناظما لهذا المعنى: **(و)** قد **(قلت في قصيدة أمتدحه بها:**

إذا لَحَظَـتْ لِحاظُكَ مِنْـهُ وَجْهًا وَنَازَلْتَ الْهَوَى[٢]) **(بَعضَ النِّزالِ[٣])**

(شَهِدْتَ الصِدْقَ والإخلاصَ طُرًا[٤]) **(ومَجْمُوعَ الفَضَائِلِ فِي مِثَالِ[٥])**

قال: **(وفي)** قصيدة **(أخرى قلت أيضا)** أي: ناظما لهذا المعنى والذي قبله، وهو الفراغ من حظوظ النفس:

(إذا لَحَظَتْ لِحَاظُـكَ مِنْهُ وَجْهًا شَـهِدْتَ الحَقَّ يَسطَعُ مِنْهُ فَجْرًا)

وفاعل يسطع: ضمير يعود إلى الحق، وفجرا: حال منه لأنه مؤول بالمشتق أي: يسطع منه منيرا.

(خَلِيًّا عَنْ حُظُوْظِ النَّفْسِ مَا إنْ أَرَقَّـتَ مِنْـهُ يومًا قَـطُّ ظُفْرًا)

يعني أن هوى النفس وحظوظها التي من شأنها أن تسترق من اتصف بشيء منها لم تصل إلى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنابه الشريف ﷺ.

---

(١) أخرجه الترمذي في صفة القيامة باب: ٤٢ [٢٤٨٥].

(٢) أي: المحبة.

(٣) أي: كنت أهلا لمحبته غير محجوب بحجاب الحرمان.

(٤) أي: جملة.

(٥) أي: في ذات مشخصة ـ هي ذاته الشريفة ـ.

(وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعي مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفيها.

(هذا) الذي اتصف به من كريم الشيم وعظيم الأخلاق **(كله مع العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبا، يرون الفخر)** رأيا يذهبون إليه، **(ويتهالكون عليه)**، وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه، واحتقار لمن يفاخره، والتهالك على الشيء الازدحام على أخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه، **(و)** يرون **(الإعجاب)** أي: الخيلاء والكبر رأيا، **(ويتغالون فيه)** أي: يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه، وأصل المغالاة من غلوة السهم أي: المسافة التي يقطعها إذا رُمِيَ به أي: المراماة لينظر أي غلوة أبعد مسافة، أو من الغلاء ضد الرخص بأن ينادى على السلعة فيمن يزيد، فيحاول كل أخذها بأغلى مما دفع صاحبه، ثم توسع بإطلاقه على كل مبالغة فيها مغالبة[1]. **(معبوداتهم حظوظ النفس)** كما قال تعالى ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣] وفي قوله: معبوداتهم الخ مبالغة في التشبيه، فالتركيب على[2] المختار تشبيه بليغ، وعلى رأي استعارة.

وقد حاز ﷺ هذه المناقب العظيمة مع أنه **(لم يُؤْثَر)** أي: لم يُنْقَل **(عنه أنه خرج عنهم إلى حَبْرٍ)** أي: عالم **(من أهل الكتاب تردد إليه)** ليتعلم منه، **(ولا)** إلى **(حكيم عَوَّل عليه)**، ليتهذب به؛ **(بل استمر بين أظهُرِهم إلى أن ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة)**، ذلك المظهر هو ذاته الشريفة، إذ هي موضع ظهور

---

(١) الظاهر: على كل مغالبة فيها مبالغة.

(٢) **قوله: فالتركيب** على المختار تشبيه بليغ: لأن المشبه والمشبه به كلاهما مذكوران ومن شرط الاستعارة عند الجمهور أن لا يكونا مذكورين.

العلم والحكمة ففي الكلام شبه التجريد[1]، **(مع بقائه)** ﷺ **(على أميته لا يقرأ ولا يكتب)**، وذلك أبهر لشانه وأظهر لبرهانه.

(وأخبر) ﷺ **(عن مُغَيَّبات ماضية)** من أخبار قرون سالفة، **(و)** أحوال **(أمم خالية لا يطلع عليها إلا من مارس الكتب واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان)** بالعلم، **(لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم)** أي: بخله **(باليسير الكائن عنده)** من ذلك، فلا يسمح بتعليم شيء منه لأحد، بل قد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسأله الواحد أو العدد منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك: كقصة موسى والخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، ولقمان وابنه، وأشباه ذلك، وما في التوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم وموسى[2] مما صدقه فيه العلماء بها، ولم يقدروا على تكذيبه.

(و) أخبر ﷺ **(عن أمور مستقبلة)**، فوقعت كما أخبر: **(مثل قوله تعالى في الروم لما غلبتهم فارس** ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ * فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم:١-٤]، **وقوله:** ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، **وقوله:** ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور: ٥٥] **الآية، فكان جميع هذا كما قال** ﷺ.

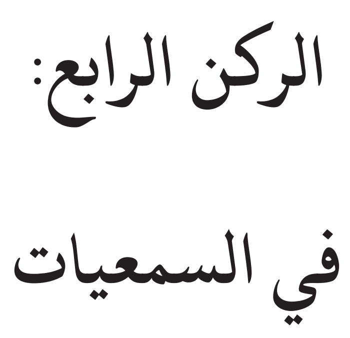
(وإذا ثبتت نبوته ﷺ **ثبتت نبوة سائر الأنبياء، لثبوت كل ما أخبر به)** ﷺ، ونبوتهم من جملته **(و)** ما أخبر به **(هو المراد بالسمعيات)** في كتب أصول الدين.

---

(١) **قوله: ففي الكلام شبه تجريد:** المراد بالتجريد التجريد البديعي وهو: «أن ينتزع من أمر ذي صفة آخر مثله مبالغة في كماله فيها»، وذلك كأن يقال هنا: إلى أن ظهر منه مظهر علم، والموجود هنا شبهه لا نفسه، وذلك لأن قوله: إلى أن ظهر بمظهر علم.. إلخ موهم مخالفة المظهر له مع أنه هو هو.

(٢) **قوله: وما في التوراة والانجيل...إلخ:** يعني: مما ورد في القرآن من ذلك، فقوله: وما في التوراة إلخ عطف على مدخول الكاف في قوله: كقصة موسى إلخ.





الركن الرابع:

في السمعيات





الركن الرابع:
في السمعيات

(وها هو الركن الرابع في السمعيات)

أي: ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها: كالحشر، والنشر، وعذاب القبر ونعيمه، ونحو ذلك مما ينبئ عنه تراجمه.

وأما الإمامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف أول الكتاب على أنه ليس من العقائد الأصلية، بل من المتممات، لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعا؛ وإنما نظم في سلك العقائد تأسيا بالمصنفين في أصول الدين؛ ولا يخفي أن هذا وإن تم في نصب الإمام لا يتم في كل مباحث الإمامة، فإن منها ما هو اعتقادي: كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، وهكذا؛ وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل، ونحو ذلك، فلذا ـ والله أعلم ـ نظمت في سلك العقائد، وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح.

(و) هذا الركن **(مداره)** أيضا **(على عشرة أصول)**

❊ ❊ ❊

الأصل الأول:
في الحشر والنشر

(**الأصل الأول: في الحشر والنشر**) والنشر إحياء الخلق بعد موتهم، والحشر سوقهم إلى موقف الحساب ثم إلى الجنة والنار، (**أما المِلّيّ**) أي: المنسوب إلى ملة أي: شريعة جاء بها نبي من جهة[١] تمسكه بها واعتقاده حقيتها (**فقاطع بهما، للقطع بورودهما عن الله ورسوله**)، ولا خلاف بين الشرائع في الأصول الاعتقادية، إنما الاختلاف بينها في الفروع، وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد[٢] فهو كذلك في كل ملة؛ وقد قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [النساء: ٨٧]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] أي بتقدير تمثيل قدرته بقُدَرِكم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، فإن جميع مقدوراته تعالى بالنسبة إلى قدرته التي هي صفته القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالأَهْوَنِيَّةِ.

---

(١) **قوله: من جهة**: متعلق بمنسوب.

(٢) **قوله: من أصول العقائد**: احتراز عما يتجدد من العقائد كاعتقاد خلافة الخلفاء وترتيبهم في الفضل. والمراد من الفروع في قوله: إنما الاختلاف بينهما في الفروع: الفروع العملية.

(وتكرر) ذلك[١] الحشر والنشر في كلام الله تعالى ورسوله **(كثيرا)** كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] وقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ﴾ [الإسراء: ٥١] وقوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجۡمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٣-٤] وقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ تَشَقَّقُ ٱلۡأَرۡضُ عَنۡهُمۡ سِرَاعٗاۚ ذَٰلِكَ حَشۡرٌ عَلَيۡنَا يَسِيرٞ﴾ [ق: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ نَحۡشُرُ ٱلۡمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحۡمَٰنِ وَفۡدٗا ۝ وَنَسُوقُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرۡدٗا﴾ [مريم: ٨٥-٨٦]، وقوله تعالى: ﴿۞ أَفَلَا يَعۡلَمُ إِذَا بُعۡثِرَ مَا فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ [العاديات: ٩] إلى غير ذلك من الآيات، وقد تواتر معناه في الأحاديث النبوية **(حتى صار)** لكثرة تكراره في الكتاب والسنة وعلى ألسنة علماء الأمة **(مما علم بالضرورة)** من الدين،[٢] فلا يتوقف على نظر.

(وانعقد الإجماع على كفر من أنكرهما) أي: الحشر والنشر **(جوازا أو وقوعا)** أي: أنكر جواز وقوعهما أو أنكر وقوعهما وإن جوزه؛ وقد أنكرهما معا الفلاسفة الزاعمون أن لا معاد إلا الروحاني لا الجسماني، وهذا الإنكار هو أحد الأمور التي كفروا بها، **(وإن لم يُجمَعْ على الإكفار بجحد كل فرض)** كما ستعرفه في الخاتمة، بل قد وقع بين أئمتنا خلاف في إكفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة: كالمعتزلة وغيرهم، والمعتمد عدم تكفيرهم؛ **(وأوجبه المعتزلة)** أي: قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر **(عقلا بناء)** منهم **(على إيجابهم)** على الله تعالى **(ثواب المطيع)** أي: إثابته **(وعقاب العاصي)** أي: معاقبته.

---

(١) **قوله: ذلك الحشر والنشر:** أشار بهذا إلى وجه إفراد الضمير في تكرر مع أن المرجع هو الحشر والنشر. وفي بعض النسخ ذِكْر، بدل ذلك، وهو الأنسب بالسياق.

(٢) **قوله: مما علم بالضرورة من الدين:** أي كونه من الدين ضروري لا يتوقف على نظر.

(**وعندنا وجوب وقوعه**) أي: ما ذكر من الحشر والنشر (**لإخباره**) تعالى (**به فقط**) في كتبه وعلى ألسنة رسله، لا لإيجاب العقل وقوعه.

[الكلام على الشفاعة]

(و) لا يجب عندنا على الله شيء، فنحن لذلك (**نُجَوِّز العفو عمن مات مصرا على الكبائر بشفاعة النبي**) ﷺ، (**أو دونها**) بمحض فضل الله سبحانه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وروى أنس بن مالك أنه ﷺ قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني[(١)]، وروى أحمد بإسناد جيد أنه ﷺ قال: «شفاعتي لمن يشهد أن لا إله إلا الله مخلصا وأن محمدا رسول الله يصدق لسانُه قلبَه وقلبُه لسانَه»[(٢)].

(**وعندهم**) أي: المعتزلة (**لا أثر للشفاعة إلا في زيادة الثواب للوجوب**) أي: لأجل قولهم بالوجوب (**الذي ذكرناه**) عنهم، وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية، وإثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته؛ (**ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر**)، إنما الخلاف في دليله، فلا يجوز وقوعه (**سمعا عندنا**) أي: من جهة دلالة السمع قال تعالى: (﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾) [المدّثّر: ٤٨] أي: (**لو شفعوا لكن لا يقع ذلك**) أي: إتيانهم بالشفاعة، قال تعالى: (﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، و) لا يجوز العفو عن الكفر (**عقلا**) أي: من جهة

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه»، في «السنة»، [٤٧٣٩]، والترمذي في «صفة القيامة»، [٢٤٣٥]، وابن حبان في «التاريخ»، [٦٤٦٨]، والبزار في «مسنده»، [٣٤٦٩]، والطبراني في «الكبير»، [١/ ٢٥٨].

(٢) مسند أحمد، [٢/ ٣٠٧].

دلالة العقل **(عندهم)** أي: المعتزلة **(على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء)** منهم **(على أن العفو عنهم)** أي: عن الكفار **(مخالف للحكمة على ما ظنوا)**، قالوا: قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن، وفي جواز العفو عن المسيء تسوية بينهما، **(فيمتنع)** العفو **(عقلا عليه تعالى، فيجب العقاب)** أي: وقوعه منه تعالى، لأنه يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل، لكونه خلاف قضية الحكمة **(كما أسمعناك)** في الأصل الرابع من أصول الركن الثالث **(من معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى في كلامهم)**، وقد أجيب بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقةُ، ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسيء: كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار.

(ويشفع الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام **(والصلحاء)** من الشهداء وغيرهم، للأحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى، ومنها حديث أبى سعيد في الصحيحين: **(أن ناسا قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة)** الحديثَ بطوله، وفيه: **(فيقول الله تعالى: شَفَعَتْ الملائكة، وشفَعَ النبيون، وشفَعَ المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين)** الحديث[1].

وحديث أبي سعيد أيضا عند الترمذي وحسنه: **(إن من أمتي من يشفع للفئام، ومنهم من يشفع للقبيلة، وللرجل، والرجلين، على قدر عمله)**[2].

ومنها حديث الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم: **(ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم)**[3].

---

(١) أخرجه البخاري في «التوحيد»، [٧٤٣٩]، ومسلم في «الإيمان»، [١٨٣].

(٢) أخرجه الترمذي في «صفة القيامة»، [٢٤٤٠]، وقال حديث حسن.

(٣) أخرجه الترمذي في «صفة القيامة»، [٢٤٣٧] وقال حديث حسن صحيح غريب، وابن ماجه في «الزهد» [٤٣١٦]، وابن حبان في «إخباره عن مناقب الصحابة»، [٧٣٧٦].

[الاختلاف في كيفية الإعادة بعد الموت، وبيان أن المسألة ظنية]

(و) قد (**اختلف في كيفية الإعادة**) بعد الموت ومصير البدن ترابا (**فذهبت طائفة من الكرَّاميَّة**[(١)]) أتباع محمد بن كَرَّام بتشديد الراء، وبعضهم يخففها (**إلى**

---

(١) **[تحقيق مسألة بعث الميت بأجزائه الأصلية]**

قوله: فذهبت طائفة من الكرَّاميَّة إلى أن الجواهر لا تنعدم بل تتفرق ثم يجمعها: هذا مما يجوزه أهل السنة بدون أن يجزموا به ولا بالإعادة بعد الانعدام كما سيأتي تفصيله في الشرح قريبا، ومذهب أهل السنة أنه إذا كان الجمع فهو عن الأجزاء الأصلية وليس بمجموع أجزاء البدن، والأجزاء الأصلية هي التي من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره.

يعني أن بدن الإنسان يركب يوم القيامة من أجزائه الأصلية التي كانت في بدنه في الدنيا من أول خلقه إلى آخر عمره، وليس تركبه من كل أجزاء البدن الأصلية والفضلية.

وقضية التركب من الأجزاء الأصلية قال بها المتكلمون تخلصاً من الإشكال الذي أورده عليهم الفلاسفة القائلون بأن الحشر روحاني وليس بجسماني، فأوردوا على المسلمين القائلين بأن الحشر روحاني جسماني إشكالاً قويّاً لم يستطع المتكلمون التخلص عنه إلا بالقول بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية فقط.

صورة الإشكال: أنه إذا فرضنا أن إنساناً أكل إنساناً آخر بجميع أجزائه، وصارت أجزائه جزءاً من الآكل، فأجزاء المأكول التي صارت أجزاء من الآكل أين تعاد؟ إن قلنا: تعاد في الآكل بقي المأكول بدون أجزاء يعاد بها، وإن قلنا: تعاد في المأكول فلم يعد الآكل بجميع أجزائه، فأجاب المتكلمون عن هذا الإشكال بأن المعاد للحشر ليس كل أجزاء الميت، بل أجزائه الأصلية، والأجزاء الأصلية للمأكول يحفظها الله عن أن تصير أجزاء أَصلية للآكل، فالأجزاء الأصلية لكل إنسان معلومة لله تعالى ومتمايزة عنده عن الأجزاء الأصلية لما عداه من الناس، يحفظها الله تعالى عن أن تصير أجزاء أصلية لإنسان آخر. ولعل هذا هو الذي قصده المتكلمون، أي إن الأجزاء الأصلية لواحد لا تصير أجزاء أصلية لآخر، ولا تعاد في آخر، ولم يقصدوا أن الإنسان يعاد بأجزائه الأصلية فقط ولم يضم إليها أجزاء أخر، وذلك لمخالفة هذا الأخير لما ورد في كثير من الأحاديث الصحيحة من عظم أبدان أهل الجنة والنار.

ثم رأيت البَكّي صرح بهذا، قال في شرحه لعقيدة ابن الحاجب: لا يقال: الأجزاء الأصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الإنسان من المقدار عند الموت، مع أن المعلوم قطعاً بالإجماع هو أنه لا بد أن تكون الإعادة على الهيئة التي فارق عليها الإنسان الدنيا. =

أن الجواهر) أي: الأجزاء التي منها تأليف البدن **(لا تنعدم، بل تتفرق)** وتختلط بغيرها، وتتصور بصورة التراب مثلا وقد زالت عنها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب، **(ثم يجمعها)** الله **(سبحانه ويؤلفها على النهج الأول)** كما كانت، وأصل النهج سلوك الطريق، ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة، وهو المراد هنا؛ ووُجِّهَ ما قاله هؤلاء بأن الأجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريبة، والله ـ سبحانه ـ عالم بتلك الأجزاء وأنها[1] لأيِّ بدن من الأبدان قادر على جمعها وتأليفها، لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات، وشمول قدرته لكل الممكنات؛ وصحةُ القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعا، وهو المطلوب؛ وهؤلاء ينكرون إعادة المعدوم.

= لأنا نقول: الأجزاء الأصلية هي المعادة، لكن القادر المختار كما أنه بقدرتِه مد مقدار الإنسان بزيادة تلك الأجزاء الغذائية «في الدنيا»، فهو قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء اختراعية حتى تحصل الهيئة.

ثم أورد البَكِّي إشكالاً آخر وأجاب عنه، فقال:

فإن قيل: الشيء مع الشيء غيره مع شيء آخر، وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق، بل هو مثله لا عينه، مع أن الإجماع على إعادة العين.

قلنا: هو مثله من حيث المقدار، عينه باعتبار تلك الأجزاء الأصلية، وهو المراد بالعينية، إذ لو لم يُرَد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الإنسان المفارق، بل مثله، لما ثبت أن الكافر يكون ضرسه في النار كجبل أحد، وأن المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم u، وهو الصحيح.

وبهذا التحقيق صح ما يؤخذ من إطلاق بعض أهل السنة كحجة الإسلام والعز بن عبد السلام من أن المعاد مثل البدن، مع اتفاق أهل السنة على أن المعاد هو بدن الإنسان بعينه، وأن المراد بكون ذلك البدن عيناً هو البدن المركب من الأجزاء الأصلية الباقية من أول تعلق الروح إلى انفصالها في الدنيا، والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الأجزاء الأصلية مع الأجزاء المزادة عليه الاختراعية فلا تعارض. انتهى. نقله الزبيدي في الإتحاف **٢/ ٢١٥**.

(١) وفي بعض النسخ: «وأيها بدل وأنها».

(والحق أنها) أي: الجواهر التي منها تأليف البدن **(تنعدم)** كلها **(إلا بعضا)** منها **(منصوصا عليه)** في الحديث الصحيح وهو عَجْبُ الذَنَبِ، **(ثم تعاد بعينها)** بعد عدمها، وإنما قلنا بذلك **(لظاهر)** قوله ﷺ **(كل ابن آدم يفنى إلا عَجْبُ الذَّنَبِ)** والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ، منها[١] في الصحيحين: «ليس من الإنسان شيء لا يبلى إلا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة»[٢] وفي رواية لمسلم وأبى داود والنسائي: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خُلِقَ[٣]، ومنه يركب»[٤] وفي أخرى لمسلم أيضا «أن في الإنسان عظما لا تأكله الأرض أبدا منه يركب الخلق يوم القيامة» قالوا: أي عظم هو يا رسول الله؟ قال: «عَجْبُ الذَنَبِ»[٥].

وفي رواية لأحمد وابن حبان: «قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: مثل حبة خردل منه تَنْسَلُونَ»[٦] وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله أسفل الصلب عند رأس العِصْعِصِ يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الأربع.

---

(١) **قوله: لظاهر قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم... إلخ:** أقول: هذه الألفاظ الواردة في الطرق التي أوردها الشارح لا يفيد واحد منها المدعى وهو الفناء، بل تفيد كلها عدم الفناء، وذلك لأنها تفيد البِلى وأكل الأرض، وهو ليس من الفناء المدعى في شيء، وأما اللفظ الذي أورده المصنف فعلى تقدير وروده في بعض طرق الحديث يحمل الفناء فيه على البِلى حملا للظاهر على الصريح، وحملا للقليل على الكثير.

(٢) أخرجه البخاري في «التفسير»، [٤٩٣٥]، ومسلم في «الفتن» [٢٩٥٥].

(٣) **قوله: منه خلق:** أي منه خلق الإنسان في بطن أمه بأن خلق أولا في بطن الأم ثم صار بمنزلة البذرة للباقي

(٤) أخرجه مسلم في «الفتن» [٢٩٥٥/ ١٤٢]، وأبو داود في «السنة»، [٤٧٤٣]، والنسائي في «المجتبى» في «الجنائز»، [٤/ ١١١ - ١١٢].

(٥) أخرجه مسلم في «الفتن»، [٢٩٥٥/ ١٤٣].

(٦) أخرجه أحمد، [٣/ ٢٨]، وابن حبان في «الجنائز»، [٣١٤٠].

(والمسألة عند المحققين ظنية) يعني مسألة أن الإعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة المختلطة أو إيجادها بعد عدمها؛ وممن صرح بذلك منهم حجة الإسلام في كتاب» الاقتصاد في الاعتقاد»، قال: فإن قيل: فما تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم تعادان جميعا؟ أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات، يعني أن الأدلة الواردة ظنية، قال المصنف:

(والحق) أي في المسالة بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين(١): **(إعادة ما انعدم بعينه، وتأليف ما تفرق)** من الأجزاء، **(لا الحكم بأنه)** أي: الشأن **(إنما يكون)** الوجه الذي يقع عليه الإعادة **(كذا)** أي: إعادة المعدوم **(بعينه، أو كذا)** أي: جمع المتفرق أي: إنما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر، **(للحكم باستحالة خلافه)**، لأن خلافه ممكن، وإنما قلنا بوقوع الإعادة على الكيفيتين معا **(لشمول القدرة)** الإلهية **(لكل الممكنات)** وكل من إعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن، أما إمكان تأليف ما تفرق فظاهر، كما مر، وأما إمكان إعادة ما انعدم فأشار إليه بقوله: **(والإعادة إحداث كالإبداع للأول)** أي: الإيجاد من عدم لم يسبقه وجود، **(وغاية طريان العدم على المبدَع أولا، تصييره كأنه لم يحدث، وقد تعلقت القدرة)** الإلهية **(بإيجاده من عدمه الأصلي، فكذا)** أي: كتعلقها بإيجاده من عدمه الأصلي تتعلق بإيجاده **(من عدمه الطارئ)** كما نبه عليه قوله تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] فالإيجاد الثاني ليس ممتنعا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته، وإلا لم يقع ابتداء، وكذلك الوجود الثاني،

---

(١) **قوله: وقوع الكيفيتين**: أي إمكان وقوع الكيفيتين، فإن هذا ما يثبته الدليل الآتي كما صرح به الشارح في النتيجة، لا وقوع الكيفيتين.

لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه الذاتي لا يختلف بحسب الأزمنة، فلا يكون ممتنعا في وقت ممكنا في وقت، وإذا لم يمتنع لذلك، ولا شبهة في انتفاء وجوبه، فيكون ممكنا، وهو المطلوب

فمعنى الإعادة أن الموجود ثانيا هو الموجود أولا (**لا أن الموجود ثانيا مثله**) أي: مثل الأول، (**بل هو**) الموجود أولا، وجد (**بعد فناء عينه**) وجودا ثانيا (**وهذا**) أي: القول بأن الموجود أولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله إنما ذهبنا إليه (**لأن وجود عينه أولا إنما كان على وفق تعلق العلم به**) أي: بوجوده،(**والفرض أنها**) أي: الموجودات (**أيضا بعد طريان العدم**) عليها (**ثابتة في العلم**) حال كونه (**متعلِقا**) في الأزل (**بإيجادها**) لوقت وجودها، إذ المعدومات التي برزت إلى الوجود إنما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها إلى الوجود وبعده، والموجودات التي طرأ عليها العدم إنما عدمت على حسب تعلق العلم في الأزل، وإذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم في الأزل بإيجادها(١)

قال المصنف رحمه الله تعالى: (**وعندي**) أنه (**يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم وتقررها فيه على هذا، أعني الثبوت والتقرر العلمي، إذ يبعد من العقلاء ذوي الخوض في الدقائق التكلمُ بما لا معنى له ولا وجه**)، فإن المعتزلة يقولون: المعدوم شيء، وثابت، فإذا عُدِم الموجود بقي ذاته

---

(١) **قوله: وإذا وجدت فعلى حسب تعلق العلم في الأزل بإيجادها**: حاصل الدليل: أن معنى إعادة المعدوم، وأن المعاد هو عين الأول، أن العلم الأزلي قد تعلق بإيجاد الممكن الفلاني، وبإعدامه بعد ذلك، وبإيجاد عينه بعد إعدامه، فإذا وجد بعد العدم كان الموجود ثانيا بحسب تعلق العلم هو الموجود أولا بعينه لا مثله، لأنه إنما يكون مثله لو كان العلم تعلق بأنه يوجد مثل المعدوم. وقد تعلق العلم بأنه يوجد عينه.

المخصوصة[١]، فأمكن لذلك أن يعاد، وقولهم: المعدوم ثابت، إذا لم يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى، ولا يتجه له وجه يحمل عليه، إذ ليس للثبوت معنى إلا الوجود والتحقق[٢]، ولو قيل: المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل، ثم على ما أوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم[٣].

(١) **قوله: فاذا عدم الموجود...إلخ**: ليس كلام المعتزلة مخصوصا بالعدم اللاحق بعد الوجود، ومثله العدم السابق على الوجود، بل عدم الماهيات الممكنة كلها، وإنما فرض الشارح الكلام في العدم اللاحق ليربط الكلام بسابقه، ويفرع عليه قوله: فأمكن لذلك أن يعاد.

(٢) **قوله: والتحقق**: المراد به التحقق في الخارج.

(٣) **مذهب أهل السنة أن الماهيات مجعولة، وأن المعدوم ليس بشيء ولا تقرر له في الخارج:**

قوله: ثم على ما أوّله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم: أقول: ما حمل عليه المصنف قول المعتزلة لا يلاقي مراد المعتزلة، حتى يرتفع به النزاع بيننا وبينهم، وقد فصلنا هذه المسألة في تعليقاتنا على تحفة المريد، وننقل كلامنا هناك بنصه إلى هنا، فنقول:

هذه المسألة متعلقة بمسألة أن الماهيات هل هي مجعولة أم لا، ومسألة هل وجود الشيء عينه أم لا؟ فلا بد من بيان هاتين المسألتين أولا، وننقل في بيانهما كلام المحقق عبد الحكيم السيالكوتي، ونتبع كلامه بكلام العطار. قال السيالكوتي: بعد اتفاق الكل على أن الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة إلى الفاعل اختلفوا في أن الماهيات في حد ذاتها ـ مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه ـ أثر الفاعل، ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرة، لا ما يتبادر إلى الوهم أعنى إيجاد الأثر، فيكون الوجود انتزاعيّاً محضاً، والاتصاف به غير حقيقي بأن لا يكون زائداً، وإليه ذهب الأشعري والإشراقيون القائلون بعينية الوجود.

أم لا، بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات، والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود، ومعنى التأثير جعل الشيء شيئا، فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيّاً، بأن يكون الوجود أمراً زائداً على الماهية تتصف الماهية به سواء كان (الوجود) موجوداً أو معدوماً، وإليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود، وحينئذ فالنزاع معنوي. =

= والخلاف في أن الماهيات نفسها أثر الفاعل، وكون الماهية موجودة أمر انتزاعي محض، أو أن الماهيات في نفسها ماهيات، وتأثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود، فالقائلون بعينية الوجود قائلون بالأول، والقائلون بزيادته يقولون بالثاني، أي لئلا يلزم أنه إذا ارتفع الجعل ارتفعت الماهية عن نفسها، وهو باطل.

ورد بأنه لا مانع من ارتفاعها عن نفسها بعدمها كالمعدوم. انتهى. نقله الشربيني في تعليقاته على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٤٧٠).

وقال العطار في حواشي شرح المحلي لجمع الجوامع: المراد بالماهية هنا ما به الشيء هو هو، وهذا المعنى يقال له باعتبار تشخصه: هوية، ومع قطع النظر عن ذلك: ماهية، وباعتبار تحققه: حقيقة... والنزاع في أن أثر الفاعل نفس الماهيات، أو الماهيات باعتبار الوجود، فمن ذهب إلى الأول يقول: إنها أثر مترتب على تأثير الفاعل، ثم العقل ينزع منها الوجود، ويصفها به، فالوجود اعتباري عقلي انتزاعي، وعلى هذا يكون وجود كل شيء عينه، وإليه ذهب الأشعري وقال به الحكماء الإشراقيون، ومن ذهب إلى الثاني يقول: إن أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود؛ أي أثر الفاعل ثبوتها في الخارج ووجودها فيه، بمعنى أنه يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج، فالماهية أثر له باعتبار الوجود، لا من حيث هي هي، بأن تكون نفسها صادرة عنه، ولا من حيث كونها تلك الماهية، بأن يجعل الماهية ماهية، وإلى هذا ذهب المعتزلة القائلون بأن للماهية ثبوتاً في القدم، وكذلك الحكماء المشّاؤون. وعلى كلا التقديرين أثر الفاعل هو الشيء الموجود في الخارج، إما بنفسه، وإما باعتبار الوجود، ولم يذهب أحد إلى أن الماهيات مجعولة بمعنى كون الماهية ماهية، إذ لا معنى له. هذا هو تحرير محل النزاع حسبما حققه الجلال الدواني في حواشي الزوراء، (٢/ ٤٧١).

ومحل النزاع كما في شرح المواقف وشرح المحلي لجمع الجوامع الماهيات الممكنة، قال الشربيني في حواشيه على شرح المحلي: إنّ محل النزاع في أن الماهيات لها تقرر قبل الوجود أولا المبني عليه أن الماهيات مجعولة أولا هي الماهيات الممكنة. أما الماهيات الممتنعة فليست متقررة اتفاقاً كما في عبد الحكيم (٢/ ٤٧٠).

وبعد بيان هاتين المسألتين نقول: من قال: الماهيات مجعولة، وقال: إن وجود الشيء عينه قال: المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج بشيء، ولا ذات، ولا ثابت، أي لا حقيقة له =

[بيان أن إفناء الله تعالى للجواهر يجوز أن يكون بكلمة افنَ، ويجوز أن يكون بإحداث ضدٍّ لها، ويجوز أن يكون بنفي البقاء]

(وكذا) أي: وكما أقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر **(لا أجزم)** بقول من الأقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر، فلا أجزم **(بأن الإفناء)** أي: إفناء الجوهر **(بكلمة افْنَ**

= في الخارج، وإنما يتحقق بوجوده فيه أي وجوده الانتزاعي هو الذي منشأ ذاته، ولذا قالوا: إن وجوده عين ذاته لا أمر زائد، وذلك لما عرفت أن الماهيات عند هؤلاء نفسها مجعولة؛ أي إن أثر الفاعل هو نفس الماهيات، وينتزع العقل منها الوجود، فليس لها تقرر قبل وجودها، لا اتصافُها بالوجود حتى يكون لها تقرر قبله.

وأما من قال: إن الماهيات غير مجعولة، فذهب أكثرهم إلى أن المعدوم ليس بشيء، وذلك بناء على أن الوجود والثبوت والتقرر شيء واحد زائد على الذات، فلو كان المعدوم متقرراً ثابتاً كان موجوداً معدوماً.

وذهب كثير منهم، وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شيء أي حقيقة متقررة، لأنه متميز في نفسه، وكل متميز ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود.

ومعنى أنه حقيقة متقررة كما قال الشربيني (٢/ ٤٧٢) أن شيئية الماهيات وهو كونها تلك الماهية مع التميز عن غيرها، ثابت حال العدم، بمعنى أن هناك أمراً في نفسه يتعلق به العلم. وهذا التقرر واسطة بين الوجود والعدم المحض، إذ الموجود يترتب عليه آثاره، والمعدوم المحض لا يتميز ولا يتعلق به العِلْمُ. وبعد هذا البيان.

أقول: أراد أهل السنة بقولهم: «وعندنا الشيء هو الموجود» أن المعدوم ليس بشيء عندنا أهل السنة في الخارج أي لا حقيقة له في الخارج، وإنما يتحقق بوجوده فيه، وذلك إما لأن الماهيات نفسها مجعولة؛ أي أثر الفاعل، لا اتصافها بالوجود، حتى يكون لها تقرر في الخارج قبل الوجود، ولذا قالوا: إن وجودها عينها، أو لأن الوجود والثبوت والتقرر شيء واحد زائد على الذات، فلو كان المعدوم متقرراً ثابتاً كان موجوداً معدوماً.

فالخلاف مبني على أنه هل للماهيات تقرر في الخارج قبل وجودها، فمن قال: نعم ـ وهم المعتزلة ـ قال: المعدوم شيء؛ أي متقرر في الخارج، وإن كان معدوما فيه، ومن قال: لا ـ وهم أهل السنة ـ قال: المعدوم ليس بشيء أي لا تقرر له في الخارج.

كإيجاده بكلمة كُنْ) كما ذهب إليه أبو الهذيل من المعتزلة، **(أو)** أن إفناء الجوهر **(بواسطة إحداث ضد)** له **(هو الفناء الواحد للكل)** أي: كل أجزاء البدن كما قاله ابن الإخشيد من المعتزلة، فإنه ذهب إلى أن الفناء وإن لم يكن متحيزًا لكنه[1] يكون حاصلا في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها، **(أو)** أن إفْناء الجوهر بواسطة إحداث أضداد متعددة **(بعدد كل جزء)** من أجزاء الجسم، ـ وهي الجواهر التي تألف منها الجسم ـ في كل جوهر فناء، ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب إليه ابن شيث منهم أيضا

(أو) أن الإفناء **(بنفي)** أي: بسبب نفي **(شرط هو البقاء الذي يخلقه الله تعالى حالا فحالا في الجوهر، فإذا لم يخلقه انتفى)** الجوهر كما ذهب إليه الأكثرون من أصحابنا والكعبي من المعتزلة، **(بل الكل)** أي: كل هذه الأقوال **(في حيز الجواز، والحكم بأحدها عينا لا يقوى فيه موجب)** أي: دليل يوجب القول به **(غير أنا لا نقول بخلق الإفناء)** أي: بأن الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد **(لا في محل)**، فتفنى به الجواهر بأسرها كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، وفي تعبير المصنف بخلق الإفناء تسامح، **(ونحوه)** أي: ولا نقول بنحو هذا القول من الأقوال الظاهر بطلانها كقول أبي علي الجبائي وأتباعه بأنه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناءً لا في محل، فيفنى الجوهر، وقول النظام: إن الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني.

---

(١) **قوله: وإن لم يكن متحيزا... إلخ**: عدم تحيزه لأن الفناء إذا تعلق بالموجود يفني ذلك الموجود في حال تعلقه، ويصير عدما، والعدم ليس بحيز، وأما أنه حاصل في جهة فلأن متعلقه كان قبل تعلقه به في جهة.

[يجوز أن يكون الحشر جسمانيا فقط، ويجوز أن يكون روحانيا جسمانيا بناء على الخلاف في حقيقة الروح]

(وكذا يجوز كونه) أي: الحشر **(جسمانيا فقط بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد)** أي: كسريان ماء الورد **(في الورد والنار في الفحم)** فالمعاد وهو كل من الروح والبدن جسم، فلا معاد إلا لجسم، وأو في قوله: **(أو روحانيا)** بمعنى الواو أي: ويجوز كون الحشر روحانيا **(جسمانيا بناء على القول بأنها)** أي: الروح **(جوهر مجرد[١])** ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم، بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف **(لا تفنى بفناء البدن، ترجع إلى البدن أي: إلى تعلقها به)** أي: بما كانت متعلقة به من الأبدان، فالمعاد شيئان جسم وروح تعاد إليه[٢] وهى ليست بجسم، وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة، والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الإمام الرازي في» نهاية العقول«: أن التناسخية يقولون بقدم الأرواح وردها إلى الأبدان في هذا العالم، وينكرون

---

(١) **قوله: جوهر مجرد**: قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: المجرد اسم مفعول من التجريد وهو عند الحكماء والمتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز، ويسمى مفارقا أيضا. قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الأمور العامة والجلبي ما حاصله: إن الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء والمتكلمين. واما كونه حادثا او قديما موجودا أو معدوما أو محتملا لهما فخارج عن مفهومه، ولذا يستدل الحكماء على وجوده وقدمه. وجَعْلُ بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم، وبعضهم جزم بامتناعه. والجمهور منهم على أنه لم يثبت وجوده، فجاز أن يكون موجودا وجاز أن يكون معدوما، سواء كان ممكنا أو ممتنعا.

(٢) **قوله: فالمعاد شيآن جسم وروح تعاد إليه**: فالإعادة للروح على هذا القول باعتبار إعادتها للبدن إعادة تدبير وتصرف، لأن التدبير كان قد انقطع بموت البدن، وليس بإعادتها من العدم، لأنها على هذا القول باقية لا تفنى.

الآخرة، والجنة، والنار، والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث الأرواح، وردها إلى أبدانها لا في هذا العالم، بل في الآخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراده أصلا من أصول الدين بل ربما يؤيده. انتهى ملخصا.

(**وأكثر المتكلمين على الأول**)، وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مر (**لقوله تعالى**: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾[1] **والتجرد ينافيه**) أي: ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في أبدانهم، لأن المجرد لا يكون داخلا في البدن لا بكونه جزأ منه ولا قوة حالة فيه، إذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل هو لا مكاني، فلا يقبل إشارة حسية، وإنما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير الملِك أمور إقليمه وليس حالا به.

(**وكذا ما ورد**) في الحديث (**من أن أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش، وأرواح الكفار في**) أجواف (**طيور سود في سِجِّين**) كل ذلك ينافي التجرد كما مر.

والوارد في أرواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال: سألنا عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الآية: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾، فقال: أما إنا قد سألنا عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: (**أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوِي إلى تلك القناديل**)[2].

---

(١) **قوله: لقوله تعالى**: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾: حمل المصنف الآية على معنى ادخلي في أبدان عبادي، فاستدل بها على ما ذهب إليه أكثر المتكلمين، والاستدلال بهذه الآية على ما ذكره غير تام، لأن النفس في الآية ليست عبارة عن الروح، بل عبارة عن كل من الروح والبدن، ومعنى دخولها في عباده كونها واحدة من العباد الذين تحققوا بصفة العبودية، ويحتمل أن تكون عبارة عن الروح، ومعنى أمرها بدخولها في عباده كونها واحدة منهم مع بدنها.

(٢) أخرجه مسلم في «الإمارة»، [١٨٨٧].

وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تَعْلُقُ من ثمر الجنة أو شجر الجنة»[١] وتعلق بضم اللام معناه تتناول بفمها

والوارد في أرواح الكفار لم يحضرني حين هذه الكتابة تخريجه، وأقرب ما وجدت إلى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعرور قالت: دخل علينا النبي ﷺ، فسألناه عن هذه الأرواح؟ فقال: «إن أرواح المؤمنين في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأكل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوي إلى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون: ربنا ألحق بنا إخواننا، وآتنا ما وعدتنا؛ وإن أرواح الكفار في حواصل طير سود تأكل من النار، وتشرب من النار وتأوي إلى حجر في النار يقولون: ربنا لا تلحق بنا إخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا».

وروى البيهقي وابن أبي شيبة من طريق ابن عباس رضِيَ الله عنهُما عن كعب موقوفا عليه قال: «جنة المأوى فيها طير خضر ترتقي فيها أرواح الشهداء تسرح في الجنة، وأرواح آل فرعون في طير سود تغدو على النار وتروح، وأرواح أطفال المسلمين في عصافير في الجنة»[٢] وأخرج هنَّادُ بن السَرِيّ في «الزهد» [١:٢٢١]، عن هزيل هو ابن شرحبيل قال: «إن أرواح آل فرعون في أجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ۞ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦] الحديث، وكعب وهزيل تابعيان فلقولهما هذا حكم المرسل[٣]، لأنه مثله لا يقال

---

(١) أخرجه الترمذي في «فضائل الجهاد»، [١٦٤١].

(٢) أخرجه البيهقي في «البعث والنشور»، [٢٠٦]، وابن أبي شيبة في «مصنفه»، [٧/ ٤٧].

(٣) **قوله: فلقولهما حكم المرسل**: كلامه هذا في حق كعب هزيل وفي حق هزيل سمين، وذلك لأنه إنما يكون لقول التابعي وكذا الصحابي الذي لا يقال مثله من جهة الرأي حكم المرفوع إذا لم يكن الصحابي والتابعي معروفا بالأخذ عن الإسرائيليات، وحال كعب الأحبار معروف.

من جهة الرأي؛ ويقوم مقام هذه الأحاديث في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الأحاديث الصحيحة بأن الملك يعرج بها عند قبضها[١]، وما في مسند أحمد بإسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه «من أن روح الكافر يُنْتَهَى بها إلى السماء فلا يفتح لها، وأن روحه تطرح طرحا»[٢].

(ومن أهل السنة جماعة على) المذهب **(الثاني)** وهو أن الحشر روحاني جسماني: **(كالغزالي)** حجة الإسلام**(و)** الإمام أبى منصور **(الماتريدي وغيرهما)** كالراغب والحليمي **(ولهم أيضا ظواهر)** تمسكوا بها **(والمسألة ظنية)** لا قاطع فيها.

واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال: قد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام ووقع في ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه، كيف! وقد صرح به في مواضع من كتاب «الإحياء» وغيره، وذهب إلى أن إنكاره كفر؛ ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد: نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول[٣] بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعدوم[٤] بعينه. انتهى كلام «شرح المقاصد».

---

(١) أخرجه مسلم في «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، (**٢٨٧٢**).

(٢) أخرجه أحمد، (**٤/ ٢٨٧ - ٢٨٨**).

(٣) **قوله: ولا يضرنا كونه غير البدن الأول**: يعني التفتازاني أنه لا يضرنا في إثبات الحشر الجسماني ضد الفلاسفة الذين أنكروه كون المعاد إليه غير البدن الأول، لأن مقصودنا هو إثبات الحشر الجسماني، ويكفينا في إثباته إثبات عودة الروح إلى جسم من الأجسام، وأما هل هو الجسم الأول أو غيره فهو أمر آخر.

(٤) **قوله: ولامتناع إعادة المعدوم**: أي ولا يضرنا في إثبات الحشر الجسماني امتناع إعادة المعدوم، توضيحه: أن الفلاسفة بنوا قولهم بامتناع الحشر الجسماني على امتناع إعادة المعدوم =

واعلم أن كلام الغزالي في «الاقتصاد» صريح في أن المعاد عين الأول، فإنه قال ـ بعد أن ذكر ذلك ـ: فإن قيل: بم يتميز المعاد[١] عن مثل الأول، وما معنى قولهم: إن المعاد هو عين الأول؟ قلنا: المعدوم منقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له وجود، وإلى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم[٢] في الأزل انقسم إلى ما سيكون له وجود وإلى ما علم الله أنه لا يوجد؛ وهذا الانقسام لا سبيل إلى إنكاره، فالعلم شامل، والقدرة واسعة، ومعنى الإعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود، ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود، ثم قال:

وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب «التهافت» ـ يعني مؤلفه الذي سماه «تهافت الفلاسفة» ـ وسلكنا في إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم، وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره، وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده؛ فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق، ولكنهم لما قَدَّروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه[٣]، وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له، والبدن آلة له،

= بعينه، وقد سبق في هذه الكتاب تحقيق أن إعادة المعدوم جائز، لكن السعد يقول إن تنزلنا وسلمنا امتناع إعادة المعدوم، فإن هذا لا يضرنا في إثبات الحشر الجسماني، وذلك لأن الحشر الجسماني إنما يكون بجمع ما تفرق من الأجزاء وتسويتها بدنًا وإرسال الروح فيها أو تعليقها بها، وذلك ليس من إعادة المعدوم في شيء، وإنما هو جمع المتفرق؛ فالمعاد هو الأول، وإذا سلمنا أن المعاد ليس هو الأول لانعدام الأول بالتفرق، وسلمنا امتناع إعادة المعدوم، فلا يضرنا ذلك في كون الحشر جسمانيا، لأن الحشر الجسماني يثبت بعود الروح إلى جسم من الأجسام سواء كان هو الأول أم لا.

(١) **قوله: بم يتميز المعاد**: يعني الذي هو عين الأول.

(٢) **قوله: كما أن العدم**: مراده به المعدوم وهو واضح.

(٣) **قوله: هو ما هو باعتبار نفسه**: «هو» الثانية خبر ما والجملة خبر هو الأولى، وقوله: «باعتبار» خبر ثان لهو الأولى والجملة خبر إنّ، والمراد «بنفسه» روحه.

ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة[١]، وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان. انتهى كلام «الاقتصاد». وفيه من إبعاد حجة الإسلام عما نسب إليه ما لا يخفى.

ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرف الحياة الحادثة[٢] ليظهر مغايرتها للروح، فقال:(**والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح**) بالبدن (**عادة**) أي: بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته،(**فإذا فارقت الروح**) البدن (**فارقته الحياة أيضا**) وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج[٣] ووجود البنية ـ أي: البدن المؤلف من العناصر الأربعة ـ والروحَ

(١) **قوله: ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة:** مراده ألزمناهم جواز عودة الروح إلى تدبير البدن بجواز أن يخلق الله من الأجزاء المتفرقة من البدن الأول بدنا، ويعيد إليه تدبير الروح، ثم ألزمناهم بالشرع، والشرع قد جاء بالحشر الجسماني، فنكون قد ألزمناهم بوجوب التصديق بالإعادة.

(٢) **قوله: عرف الحياة الحادثة:** التقييد بالحادثة للاحتراز عن الحياة القديمة وهي حياة الله تعالى.

(٣) **قوله: للتنبيه على اعتدال المزاج... إلخ:** هذا يقتضي أن الروح التي تكلمنا عليها وهي الروح التي تعاد وتحشر يوم القيامة ليست هي الروح الحيوانية لانعدام الروح الحيوانية بالموت، والروح المعادة يوم القيامة لا تنعدم بالموت، بل تفارق البدن بموته، وأن الحياة لا تتحقق بالروح الحيوانية، بل إنما تتحقق بتعلق الروح التي لا تفنى بالموت، وهي الروح المعادة للحشر. والله تعالى أعلم.

[حقيقة الروح]

قال الإمام ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة تحت عنوان (باب حقيقة الروح):

قَالَ الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وَقَرأَ الْأَعْمَش عَن رِوَايَة ابْن مَسْعُود (وَمَا أُوتُوا من الْعلم إِلَّا قَلِيلا) وَيعلم من هُنَالك أَن الْخطاب =

= للْيَهُود السائلين عَن الرّوح، وَلَيْسَت الْآيَة نصّا في أنَّه لَا يعلم أحد من الْأمة المرحومة حَقِيقَة الرّوح كَمَا يظنّ، وَلَيْسَ كل ماسكت عَنهُ الشَّرْع لَا يُمكن مَعْرفَته الْبَتَّة، بل كثيرا مَا يسكت عَنهُ لأجل أَنه معرفَة دقيقة لَا يصلح لتعاطيها جُمْهُور الْأمة وَإِن أمكن لبَعْضهِم.

وَاعْلَم أَن الرّوح أول مَا يدْرك من حَقِيقَتهَا أَنَّهَا مبدأ الْحَيَاة فِي الْحَيَوَان وَأَنه يكون حَيا بنفخ الرّوح فِيهِ، وَيكون مَيتا بمفارقتها مِنْهُ، ثمَّ إِذا أمعن فِي التَّأَمُّل ينجلي أَن فِي الْبدن بخارا لطيفا متولدا فِي الْقلب من خُلَاصَة الأخلاط يحمل القوى الحساسة والمحركة والمدبرة للغذاء يجْرِي فِي حكم الطِّبّ، وَتكشف التجربة أَن لكل من أَحْوَال هَذَا البخار من رقته وغلظه وصفائه وكدرته أثرا خَاصّا فِي القوى والأفاعيل المنبجسة من تِلْكَ القوى وَأَن الآفة الطارئة على كل عُضْو وعَلى توليد البخار الْمُنَاسب لَهُ تُفْسد هَذَا البخار، وتشوش أفاعيله ويستلزم تكونه الْحَيَاة، وتحلله الْمَوْت، فَهُوَ الرّوح فِي أول النّظر، والطبقة السُّفْلى من الرّوح فِي النّظر الممعن، مثله فِي الْبدن كَمثل مَاء الْورْد وكمثل النَّار فِي الفحم، ثمَّ إِذا أمعن فِي النّظر أَيْضا أنجلى أَن هَذَا الرّوح مَطِيَّة للروح الْحَقِيقِيَّة ومادة لتعلقها، وَذَلِكَ أَنا نرى الطِّفْل يشب، ويشيب، وتتبدل أخلاط بدنه وَالروح المتولدة من تِلْكَ الأخلاط أَكثر من ألف مرّة، ويصغر تَارَة، وَيكبر أُخْرَى، ويسود تَارَة ويبيض أُخْرَى، وَيكون جَاهِلا مرّة وعالما أُخْرَى إِلَى غير ذَلِك من الْأَوْصَاف المتبدلة، والشخص هُوَ هُوَ، وَإِن نُوقِشَ فِي بعض ذَلِك فلنا أَن نفرض تِلْكَ التغيرات والطفل هُوَ هُوَ، أَو نقُول لَا نجزم بِبَقَاء تِلْكَ الْأَوْصَاف بِحَالِهَا، ونجزم بِبَقَائِهِ فَهُوَ غَيرهَا، فالشيء الَّذِي هُوَ بِهِ هُوَ لَيْسَ هَذَا الرّوح، وَلَا هَذَا الْبدن، وَلَا هَذِه المشخصات الَّتِي تعرف، وَترى ببادئ الرَّأْي، بل الرّوح فِي الْحَقِيقَة حَقِيقَة فردانية ونقطة نورانية يجل طورها عَن طور هَذِه الأطوار المتغيرة المتغايرة الَّتِي بَعْضهَا جَوَاهِر وَبَعضهَا أَعْرَاض وَهِي مَعَ الصَّغِير كَمَا هِيَ مَعَ الْكَبِير وَمَعَ الْأسود كَمَا هِيَ مَعَ الْأَبْيَض إِلَى غير ذَلِك من المتقابلات، وَلها تعلق خَاص بِالروحِ الهوائي، أَولا وبالبدن ثَانِيًا من حَيْثُ إِن الْبدن مَطِيَّة النَّسَمَة وَهِي كوَّة من عَالم الْقُدس ينزل مِنْهَا على النَّسَمَة كل مَا استعدت لَهُ، فالأمور المتغيرة إِنَّمَا جَاءَ تغيرها من قبل الاستعدادات الأرضية بِمَنْزِلَة حر الشَّمْس يبيّض الثَّوْب ويسوّد الْقصَّار. =

الحيوانيَ ـ[١]، وقد عرفوه بأنه جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب، ويسري إلى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين ـ ليس شيء منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة.

* * *

= وَقد تحقق عندنَا بالوجدان الصَّحِيح أَن الْمَوْت انفكاك النَّسمَة عَن الْبدن لفقد استعداد الْبدن لتوليدها لَا انفكاك الرّوح الْقُدسِي عَن النَّسمَة، وَإِذا تحللت النَّسمَة فِي الْأَمْرَاض المدنفة وَجب فِي حِكْمَة الله أَن يبْقى الشَّيْء من النَّسمَة بِقدر مَا يَصح ارتباط الرّوح الإلهي بهَا، كَمَا أَنَّك إِذا مصصت الْهَوَاء من القارورة تخَلّل الْهَوَاء حَتَّى تبلُغ إِلَى حد لَا تخَلّل بعده، فَلَا تَسْتَطِيع المص، أَو تنفقئ القارورة، وَمَا ذَلِك إِلَّا لسر نَاشِئ من طبيعة الْهَوَاء، فَكَذَلِك سر فِي النَّسمَة وحد لَهَا لَا يجاوزهما الْأَمر، وَإِذا مَاتَ الْإِنْسَان كَانَ للنسمة نشأة أُخْرَى فينشئ فيض الرّوح الإلهي فِيهَا قُوَّة فِيمَا بَقِي من الْحس الْمُشْتَرك تَكْفِي كِفَايَة السّمع وَالْبَصَر وَالْكَلَام بمدد من عَالم الْمِثَال أَعنِي الْقُوَّة المتوسطة بَين الْمُجَرّد والمحسوس المنبثة فِي الافلاك كشيء وَاحِد، وَرُبمَا تستعد النَّسمَة حِينَئِذٍ للباس نوراني أَو ظلماني بمدد من عَالم الْمِثَال، وَمن هُنَالك تتولد عجائب عَالم البرزخ، ثمَّ إِذا نفخ فِي الصُّور أَي جَاءَ فيض عَام من بارئ الصُّور بِمَنْزِلَة الْفَيْض الَّذِي كَانَ مِنْهُ فِي بَدْء الْخلق حِين نفخت الْأَرْوَاح فِي الأجساد، وَأسسَ عَالم المواليد أوجب فيض الرّوح الإلهي أَن يكتسي لباسا جسمانيا أَو لباسا بَين الْمِثَال والجسم فَيتَحَقَّق جَمِيع مَا أخبر بِهِ الصَّادِق المصدوق عَلَيْهِ أفضل الصَّلَوَات وأيمن التَّحِيَّات، وَلما كَانَت النَّسمَة برزخا متوسطا بَين الرّوح الإلهي وَالْبدن الأرضي وَجب أَن يكون لها وَجه إِلَى هَذَا، وَوجه إِلَى ذَلِك، وَالْوَجْه المائل إِلَى الْقُدس هُوَ الملكية، وَالْوَجْه المائل إِلَى الأَرْض هُوَ البهيمية، ولنقتصر من حَقِيقَة الرّوح على هَذِه الْمُقدمَات لتسلَّم فِي هَذَا الْعلم، وتفرّع عَلَيْهَا التفاريع قبل أَن ينْكَشف الْحجاب فِي علم أَعلَى من هَذَا الْعلم. وَالله تعالى أعلم.

(١) **قوله: والروح الحيواني**: عطف على وجود البنية لا على العناصر الأربعة يدل عليه قوله: ليس شيئا منها شرطا إلخ.

الأصل الثاني والثالث:
سؤال منكر ونكير، وعذاب القبر ونعيمه

(**الأصل الثاني و**) الأصل (**الثالث: سؤال منكر ونكير، وعذاب القبر ونعيمه.**

ورد بهما الأخبار) أي: بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بألفاظ مختلفة، (**وتعددت طرقها**) تعددا أفاد به مجموعها التواترَ المعنويَّ[١]، وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر.

فمنها (**في الصحيح**) أي: صحيح البخاري، بل في الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس: أنه ﷺ (**مر بقبرين، فقال:** «**إنهما ليعذبان**) وما يعذبان في كبير»، ثم قال: «بلى أمَّا أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأمَّا الآخر فكان لا يستبرئ من بوله».

وقوله: وما يعذبان في كبير أي: عندهما.

وقوله: بلى أي: إنه كبير عند الله.

---

(١) **قوله: أفاد به مجموعها التواتر المعنوي:** أقول: هذا النوع من التواتر إنما يثبت عند كبار الحفاظ، ولا يثبت عند غيرهم، بل غيرهم مقلدون لهم في ثبوت هذا التواتر مثل تقليدهم لهم في صحة الأحاديث وضعفها، فلا يكفر منكر مقتضى هذه الأحاديث إلا بعد ثبوت تواترها عنده لا بطريق التقليد، نعم إذا كان مقتضى هذه الأحاديث مما هو معلوم من الدين بالضرورة بسبب أنه قد تواتر عن النبي ﷺ بنقل الكافة عن الكافة مثل كون الصلوات المفروضة خمسا يكفر منكر هذا الأمر من هذه الجهة. فإن ثبوت كون القران كلام الله تعالى عند العامة إنما هو من هذه الجهة وبهذا النوع من التواتر، وأما ثبوته بالأسانيد المتواترة فإنما هو عند الخاصة فقط. والله تعالى أعلم.

(وفيه) أي: في الصحيح أيضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها **(استعاذته)** ﷺ **(من عذاب القبر)**[١].

وفي الصحيحين وغيرهما أيضا أن قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ نزلت في عذاب القبر، يقال له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، ونبيي محمد ﷺ[٢].

وفي الصحيحين وغيرهما: أن رسول الله ﷺ قال: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا أتاه مَلَكان، فيُقْعِدانه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال له: أنظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة»، قال النبي ﷺ: «فيراهما جميعا؛ وأما الكافر أو المنافق فيقول: لا أدري كنت أقول: ما يقول الناس فيه،[٣] فيقال له: لا دريت ولا تليت، ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين»[٤].

وقوله: ولا تليت أصله تلوت حولت الواو ياء لمزاوجة دريت أي: لا قرأت، وهو دعاء عليه[٥]، وقيل معناه: لا تبعت الناس من تلا فلانٌ فلانا إذا تبعه،

---

(١) أخرجه البخاري في »الأذان« [٨٣٢]، ومسلم في »المساجد« [٥٨٩].

(٢) أخرجه البخاري في »الجنائز« [١٣٦٩]، ومسلم في »الجنة وصفة نعيمها« [٢٨٧١].

(٣) قوله: ما يقول الناس فيه: وما يقول الناس فيه بالنسبة للمنافق، أنه رسول الله، وبالنسبة للكافر أنه مدع للنبوة.

(٤) أخرجه البخاري في »الجنائز« [١٣٣٨]، ومسلم في »الجنة وصفة نعيمها« [٢٨٧٠].

(٥) **قوله: وهو دعاء عليه**: لا يظهر وجه للدعاء على الميت بهذا الدعاء، والظاهر أن هذه الجملة تعنيف له بعدم محاولته أسباب الدراية التي أهمها هو القراءة، أي لا علمت ولا حاولت التعلم. والله تعالى أعلم.

وقيل في معناه غير ذلك، وفي رواية للترمذي: يقال لأحدهما: المنكر وللآخر: النكير[١]، وفي رواية للبيهقي وغيره: «أتاه منكر ونكير»[٢].

وأحاديث السؤال في «الصحيحين»، و«السنن»، و«المسانيد»، وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة.

(وقال) تعالى **(حكاية)** عن الكفار: ﴿قَالُوا۟ (رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ) وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]،**(الثانية)** أي: الموتة الثانية منهما **(هي)** الموتة **(التي بعد السؤال**[٣]**)** على أحد القولين في تفسير الآية[٤]؛ وقال تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٥-٤٦] الآية؛ وفي «الصحيحين» من حديث ابن عمر: «إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة»[٥].

وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الأخبار المتواترة المعنى،**(فيجب التصديق به)**.

وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه، وهم: ضرار بن عمرو، وبِشْر المَرِيسِي، وأكثر متأخري المعتزلة بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة

---

(١) أخرجه الترمذي في »الجنائز« [١٠٧١].

(٢) أخرجه الطبراني في «الأوسط» [٥/ ٤٤]، والبيهقي في »إثبات عذاب القبر« [١٠٤].

(٣) **قوله: هي التي بعد السؤال**: مراده أن الميت يحيى نوعا من الحياة بإعادة الروح إليه بنوع من الإعادة للسؤال، لا أنه يحيى حياة كاملة مثل حياة الدنيا، ثم يعود إلى الموت ثانيا مع استمرار تعلق الروح بالبدن بنوع آخر من التعلق حتى يذوق البدن نعيم القبر وعذابه. والله تعالى أعلم.

(٤) **قوله على أحد القولين**: والقول الآخر: هما إماتة النطفية وإماتة انقضاء الأجل.

(٥) أخرجه البخاري في»الجنائز« [١٣٧٩]، ومسلم في »الجنة وصفة نعيمها« [٢٨٦٦].

إلى البدن لفهم الخطاب، ورد الجواب، وإدراك اللذة والألم، وذلك منتف بالمشاهدة؛ وذكر المصنف الجواب عن ذلك، وتوضيحه: أنا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن،**(وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب)**، والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه، بل بجزء من باطن قلبه، وإحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه، وأمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا،**(وبه)** أي: بهذا التقرير، والباء بمعنى مع أي: ومع هذا التقرير **(يبعد قول من قال: إنه لا يُخْلَقُ فيه)**أي: في هذا الميت **(قدرةٌ ولا فعلٌ اختياري)**، ويبعد معناه هنا يظهر بعده، إذ كيف يجيب المَلَكَين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له، والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق؛ واستشكله مصنفه بجواب الملكين؛ ولم يبال المصنف بنسبته إلى أهل الحق، فبين أنه بعيد.

[تمسكات المنكرين للسؤال وعذاب القبر ونعيمه، ودفعها]

ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها، فأشار إلى التمسكات بقوله: **(وما استحيل به)** ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه **(من)** جهة**(أن اللذة والألم والتكلم)** كل منها **(فرع الحياة والعلم والقدرة، ولا حياة بلا بنية)** إذ البنية قد فسدت وبطل المزاج، **(و)** من جهة **(كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا)** إذا سألناه؛ **(ومنهم)** أي: من الموتى **(من يحرق، فيصير رمادا وتذروه الرياح، فلا يعقل حياته وسؤاله)**، وأشار إلى دفعها بقوله: **(فمجرد استبعاد لخلاف المعتاد)**، وهو لا ينفي الإمكان، **(فإن ذلك)** الأمر الذي يُتَكَلَّمُ فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه **(ممكن إذ لا يشترط في الحياة البنية)** كما قدمناه، **(ولو سلم)** اشتراطها **(جاز أن يحفظ الله)** تعالى **(من الأجزاء ما يَتَأَتَّى به الإدراك)** بأن يُصْلِحَ

بُنْيَتَهُ، **(وإن كان)** الميت **(في بطون السباع وقعور البحار)**، وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبرًا له، **(ولا يمتنع أن لا يشاهدَ الناظر منه ما يدل على ذلك، فإن النائم ساكن بظاهره)**، وهو مع ذلك **(يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته)** كألم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه، وخروج مني من جماع رآه في منامه، **(و)** قد **(كان)** نبينا **(عليه)** الصلاة و**(السلام يسمع كلام جبريل، ويشاهده، ومن)** أي: والحال أن من **(حوله)** من الصحابة **(أو)** من هو **(مزاحمه في مكانه)** كعائشة إذ كانت معه بفراش واحد **(لاشعور له بذلك)**، وإنكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي إلى إنكار ما ذكر من مشاهدة النبي ﷺ لجبريل وسماعه كلامه، وسماع جبريل جوابه، وإنكاره كفر وإلحاد في الدين.

(وهذا) أي: ما ذكرناه من سَماع سؤال الملكين وفهمه، ورد جوابهما وإن لم يشاهَدْ ذلك إنما قلنا به **(لأن الإدراك والإسماع)** عندنا معشرَ أهل الحق **(بخلق الله تعالى، فإذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له)** كما يدل عليه قوله تعالى: (﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة ٢٥٥].

وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدرِ ما يدرك به) الألم واللذة **(من الحياة)** إلى جسد الميت **(تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح)** إليه أيضا، **(فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا في العادة)**، فقالوا: لا تلازم بينهما عقلا، قالوا: فقد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة، وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع؛ **(ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح)** بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والألم.

(و) أما **(قول من قال: إذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه، فيتألم الروح والتراب جميعا)** فهذا القول منه **(يحتمل قولَه)** بالنصب أي: يحتمل أن يكون

قائلا (**بتجرد الروح وجسمانيتها**) أي: وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار في البدن كما مر، (**وقد ذكرنا أن منهم**) أي: من الحنفية (**كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها**) أي: الروح، (**لكنه**) أي: الماتريدي (**نقل أثراً أنه قيل**) للنبي ﷺ: (**يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح؟ فقال:** (كما يوجع سنك وإن لم يكن فيه الروح) قال: فأخبر أن السن يوجع لأنه متصل باللحم وإن لم يكن فيه الروح، فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد وإن لم يكن الروح فيه، وهذا الأثر الذي ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة.

(**ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاؤه**) أي: أجزاء الجسد (**الصغار**)، وأنه يكفي اتصال الروح بما يحصل به إدراك الألم واللذة منها لا بجملتها؛ (**ومنهم**) أي: من الحنفية (**من أوجب التصديق بذلك**) أي: بعذاب القبر ونعيمه، (**ومنع من الاشتغال بالكيفية**) أي: بكيفية عود الروح والإدراك، (**بل**) طريقه هو (**التفويض**) أي: تفويض علم كيفية ذلك (**إلى الخالق عز وجل**) كما هو شأن السلف M في تفويض علم ما يشكل ظاهره إليه سبحانه وتعالى.

[الأصح أن الأنبياء وأطفال المؤمنين لا يُسألون]

(**والأصح أن الأنبياء**) عليهم الصلاة والسلام (**لا يسئلون**) في قبورهم، (**ولا أطفال المؤمنين**) أما الأنبياء فلأنه قد ورد أن بعض صالحي الأمة يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح: كالشهيد، ففي سنن النسائي: أن رجلا قال: يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم إلا الشهيد؟ قال: «كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة»[1].

(١) أخرجه النسائي في «المجتبى» في »الجنائز« [٤/ ٩٩].

وكمن رابط يوما وليلة في سبيل الله ففي «صحيح مسلم»: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جَرَى عليه عمله الذي كان يعملهُ وأُجْرِيَ عليه رزقه، وأمن من الفتان»(١) وإذا ثبت ذلك لبعض الأمة فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك؛ وأما أطفال المؤمنين فلأنهم مؤمنون غير مكلفين.

[الخلاف في أطفال المشركين]

(و) قد (**اختلف في سؤال أطفال المشركين، و**) في (**دخولهم**) هل يدخلون (**الجنة أو النار، فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره**) فلم يحكموا في حقهم بسؤال ولا بعدمه، ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار، (**و**) قد (**وردت فيهم أخبار متعارضة**) بحسب الظاهر:

منها أنه ﷺ سئل عن أطفال المشركين، فقال: «الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين»(٢).

ومنها قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» الحديث(٣).

ومنها أنه ﷺ سئل عن المشركين يُبَيَّتُون، فيصاب الذراري والأطفال؟ فقال: «هم منهم»(٤) أو قال: «هم من آبائهم»(٥)، والجميع في الصحيح، ولتعارضها

---

(١) أخرجه مسلم في «الإمارة» [١٩١٣].

(٢) أخرجه البخاري في «الجنائز» [١٣٨٣]، ومسلم في «القدر» [٢٦٦٠].

(٣) أخرجه البخاري في «الجنائز» [١٣٨٥]، ومسلم في «القدر» [٢٦٥٨].

(٤) أخرجه البخاري في «الجهاد والسير» [٣٠١٢]، ومسلم في «الجهاد والسير» [١٧٥٤].

(٥) أخرجه مسلم في «الجهاد والسير» [١٧٤٥/ ٢٨]، والحاكم في «المستدرك» [٣/ ٦٢٥].

حصل التوقف، **(فالسبيل)** أي: الطريق الذي ينبغي أن يسلك في حكمهم **(تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى)**، لأن معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين، وليس فيها دليل قطعي، وقد نقل الأمر بالإمساك عن الكلام في حكم الأطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤوس التابعين، وغيرهما.

وقد ضعف أبو البركات النسفي في الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة، وقال: الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة[١]؛ لظاهر الحديث الصحيح: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[٢].

وقد حكى الإمام النووي فيهم ثلاثة مذاهب: الأكثر: أنهم في النار، والثاني: التوقف، والثالث الذي صححه: أنهم في الجنة، لحديث: «كل مولود يولد على الفطرة»، وحديث «رؤية إبراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله أولاد الناس»[٣].

(وقال محمد بن الحسن: أَعْلَمُ) بصيغة المضارع **(أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب)**، وهو ميل إلى ما رجحه النووي؛ وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا نطيل بذكرها، وبالله التوفيق.

❊ ❊ ❊

---

(١) **قوله: وقد ضعف أبو البركات النسفي.. إلخ**: معنى رواية التوقف هو عدم الجزم بمقتضى رواية من الروايات المتقدمة المتعارضة بحسب الظاهر، ومعنى القول بكونهم في المشيئة القول بمقتضى حديث: «الله أعلم بما كانوا عاملين».

(٢) أخرجه البخاري في «الجنائز» [١٣٨٤]، ومسلم في «القدر» [٢٦٥٩].

(٣) أخرجه البخاري في «التعبير» [٧٠٤٧].

الأصل الرابع:
في الميزان

(**الأصل الرابع: الميزان: وهو حق**) ثابت دلت عليه قواطع السمع، وهو ممكن فوجب التصديق به، (**قال**) الله (**تعالى**: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] **الآية** (وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦-٩]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨].

وهل الموازين في هاتين الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون؟ جرى صاحب «الكشاف» و «البيضاوي» على الثاني[١]، وكثير من المفسرين على الأول، وأما الموازين في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] فهي جمع ميزان، وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب إليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة، لإمكانها؛ وقد أسند اللالكائي في كتاب «السنة» له عن سلمان الفارسي رضِيَ الله عنه قال: «يوضع الميزان له كفتان لو وضع في أحداهما السموات والأرض ومن فيهن لوسعته»[٢] وأسند عن الحسن البصري أنه قال في الميزان: «له لسان وكفتان»[٣]، وفي حديث البطاقة والسجلات إثبات الكفتين،

---

(١) **قوله: جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني**: وذلك لأن الثقل والخفة من صفات الموزون، وقد يوصف بهما الميزان بالتبع للموزون باعتبار أنه ظرف له ومحله.

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» [٢٢٠٨].

(٣) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» [٢٢١٠].

إذ فيه: «فوضعت السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة» رواه الترمذي والحاكم، وورد إثبات الكفتين في غير ما حديث.

وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف وقد انعدمت، وتلاشت، قالوا: بل المراد منه العدل الثابت في كل شيء، وقد أسند الطبري عن مجاهد قال: «إنما هو مَثَلٌ كما يحرر الوزن يحرر الحق»[1]، وقد دُفِعَ ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صحائف الأعمال، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام، وقيل: بل يجعل الله تعالى الأعراض أجساما، فيجعل الحسنات أجساما نورانية والسيِّئات أجساما ظلمانية

واقتصر المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ كحجة الإسلام على الأول[2] لأنه الذي دلت عليه الأحاديث كحديث البطاقة، وقد دل حديث البطاقة أيضا على أن الوزن ليس بحسب مقدار الحجم على ما هو المعهود في الدنيا، وهل يعم وزن الأعمال كل مكلف؟ نبه القرطبي على أنه لا يعم، واستشهد له بقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَاصِي وَٱلْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن: ٤١] وقد تواترت الأحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب، ولا يبعد[3] أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته على رؤوس الأشهاد، وأن يوزن عمل

(١) أخرجه الطبري في «تفسيره» [١٧/ ٣٣].

(٢) **قوله: واقتصر المصنف... على الأول**: وذلك فيما سيأتي من قول المصنف: ووجهه إلخ: وقول الشارح: وعبارة حجة الإسلام في عقائده إلخ.

(٣) **قوله: ولا يبعد إلخ**: هذا مقابل لما هو الظاهر من الآية والأحاديث المتواترة من أن المجرمين يؤخذون بدون وزن لأعمالهم، وأن قوما يدخلون الجنة كذلك، كما أنه جواب سؤال مقدر كأن قائلا قال: أي فائدة في وزن عمل من ليس له سيئة أو لم تصدر عنه حسنة فأجاب بما ترى.

من ليس له حسنة إعلاما بخزيه وفضيحته على رؤوس الأشهاد، ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة[١] الحسنات وجزاء مثل السيئات كما ستأتي الإشارة إليه في المتن قريبا.

ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله: (**ووجهه**)، أي: الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال (**أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى**)، وعبارة حجة الإسلام في «عقائده»: «يحدث في صحائف الأعمال وزنا إلخ» وعبارته في «الاقتصاد»: «فإذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير». انتهت. وهي مصرحة بأن الذي يُخْلَقُ ميلٌ في الكفة، وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة، والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال، وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى.

قال في «الاقتصاد»: فإن قيل: فأي فائدة في الوزن؟ وما معنى هذه المحاسبة؟ قلنا: لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وقد دللنا على هذا أي: فيما مر من كلامه، قال: ثم أَيُّ بُعْدٍ في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله، ويعلم أنه مجزيّ بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف، وقد لخص هذا الجواب في «العقيدة القدسية»، وتبعه المصنف بقوله: (**حتى يظهر لهم العدل في العذاب، والفضل في العفو، وتضعيف الثواب**)؛ وقوله: حتى غاية لقوله: يحدث في صحائف الأعمال ثقلا إلخ، وقال بعض المتأخرين: لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال، وفضائح أرباب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء.

---

(١) **قوله: مضاعفة الحسنات.. إلخ**: أي الإعلام بمضاعفتها وبجزاء مثل السيّئات.

(فائدة) روى أبو القاسم اللالكائي في كتاب «السنة» عن حذيفة موقوفا أن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل[١].

الكوثر

(ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله ﷺ يكون له في يوم القيامة يرده الأخيار، ويذاد عنه) أي: ترد عنه **(الأشرار، وردت به الأخبار الصحاح)** التي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي، **(فوجب قبوله)**؛ أي: قبول الوارد فيه**(والإيمان به)**.

فمن الأخبار الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضِيَ الله عنهُما قال: قال رسول الله ﷺ: «حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منه لا يظمأ أبدا» رواه البخاري ومسلم[٢].

وفي رواية لهما: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من الورق»[٣]أي: الفضة.

وحديث أنس عندهما أيضا: «ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة»[٤].

وفي رواية لهما: «مثل ما بين المدينة وعَمَّانَ»[٥].

وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر: «عرضه مثل طوله ما بين عَمَّان إلى أَيْلَةَ»[٦].

---

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» [٢٢٠٩].
(٢) أخرجه البخاري في »الرقاق« [٦٥٧٩].
(٣) أخرجه مسلم في »الفضائل« [٢٢٩٢].
(٤) أخرجه مسلم في »الفضائل« [٢٣٠٣].
(٥) أخرجه مسلم في »الفضائل« [٢٣٠٣/ ٤٢].
(٦) أخرجه مسلم في »الفضائل« [٢٣٠٠].

وفي رواية لهما من حديث ابن عمر: «ما بين جنبيه كما بين جرباء وأذرح»[1].

قال بعض الرواة: هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال.

وعمان: ـ بفتح العين المهملة وتشديد الميم ـ: بلدة بالأردن.

وجرباء: بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها مدة.

وأذرح: بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة، فراء مهملة مضمومة، فحاء مهملة.

والأحاديث فيه في «الصحيحين» وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة.

وههنا تنبيهان:

أحدهما: أن الأحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر، ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد، إنما القصد الإعلام بسعة الحوض جدا، وأنه ليس كحياض الدنيا، وقد تكرر منه ﷺ وصفه بذلك، فخاطب في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة، ومنهم من قَدَّرَ له المسافةَ بالزمان لا بالمكان، فقال: «مسيرة شهر»، من غير قصد تحديد كما قدمناه والله أعلم.

الثاني: قد فَسَّرَ المصنفُ الكوثرَ بالحوض، وهو قول عطاء من المفسرين، ويمكن أن يستدل له بحديث «الصحيحين» عن أنس: «بينا رسول الله ﷺ بين أظهرنا في المسجد إذ أغفى إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسما فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال نزلت عليّ آنفا سورة، فقرأ: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۞ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۞ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ ثم قال: تدرون ما الكوثر؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه نهر وَعَدَنِيه ربي ـ عز وجل ـ عليه خير كثير، هو

---

(١) أخرجه البخاري في »الرقاق« [٦٥٧٧]، ومسلم في »الفضائل« [٢٢٩٩].

حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء» الحديث[١].

وإنما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله: «هو حوض» عائدا إلى النهر، والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير، وإن ذلك الخير الكثير هو الحوض، ففي رواية في «الصحيحين»: «إن الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي»[٢].

وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة، وفي حديث المعراج تصريح بذلك[٣]، وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره.

وفي الكوثر قول ثالث مال إليه ابن عطية وغيره من المفسرين، وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيه ﷺ من العلم والعمل وسائر ما أوتيه ﷺ من خصال الشرف، وقد ورد في «صحيح البخاري» عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الكوثر: «هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه،» قال أبو بشر ـ الراوي عن سعيد ـ: قلت لسعيد: فإن ناسا يزعمون أنه نهر في الجنة؟ فقال سعيد: النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه[٤].

ومعنى قوله ﷺ: «عليه حوضي» أن النهر يَمُدُّ الحوضَ، وأن ماءه منه، ففي رواية لمسلم في صفة الحوض: «أن ماءه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل، يَغُتُّ فيه ميزابان يَمُدَّانِه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من وَرِقٍ»[٥].

يقال: غَتَّ الماءُ ـ بغين معجمة فمثناة فوقية ـ يغُتُّ ـ بالضم ـ: إذا جرى جريا متتابعا له صوت، ويقال إذا تدفق تدفقا متتابعا.

---

(١) أخرجه مسلم في »الصلاة« [٤٠٠].

(٢) أخرجه مسلم في »الصلاة« [٤٠٠].

(٣) أخرجه البخاري في »التوحيد« [٧٥١٧].

(٤) أخرجه البخاري في »التفسير« [٤٩٦٦].

(٥) أخرجه مسلم في »الفضائل« [٢٣٠١].

الأصل الخامس:
الصراط

(الأصل الخامس: الصراط: وهو جسر ممدود على متن النار) أي: ظهرها **(أدق من الشعر، وأحد من السيف)**

أما أنه جسر ممدود على متن جهنم، فلأنه قد ورد في «الصحيح» في حديث طويل عن أبي هريرة رضِيَ الله عنه: «ويُضرَب الصراط بين ظهرانَيْ جهنم»[١].

وفي «الصحيحين» في حديث طويل عن أبي سعيد: «ثمَّ يُضْرَب الجسر على جهنم»[٢].

وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السيف، ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري: «بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف»[٣]. ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في »الأذان« [٨٠٦]، ومسلم في »الإيمان« [١٨٢].

(٢) أخرجه البخاري في »التوحيد« [٧٤٣٩]، ومسلم في »الإيمان« [١٨٣].

(٣) أخرجه مسلم في »الإيمان« [١٨٣].

حكم (٤) **قوله: فله الحكم المرفوع**: أقول: من المقرر أن موقوف الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه في حكم المرفوع إذا لم يكن ذلك الصحابي قد أخذ عن الإسرائيليات، وهذا أصل لا يعدل عنه إلا بدليل يبعد احتمال الرفع فيه، وههنا قول أبي سعيد: بلغني... إلخ. يبعد هذا الاحتمال، فمن البعيد عن الصحابي فيما أخذه عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم أن لا يصرح بنسبته إليه، ويقول فيه: بلغني؛ فإن ذلك ليس من عادة الصحابة رضِيَ الله عنهم أجمعين. =

وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي ﷺ قال: «يوضع الميزان يوم القيامة فلو وُزن فيه السمواتُ والأرض لوُضِعت، فتقول الملائكة: يا ربُّ لمن يَزِنُ هذا؟ فيقول: لمن شئتُ من خلقي، فتقول الملائكة سبحانك ما عَبَدْناك حقَّ عبادتك ويوضع الصراط مثل حَدِّ المُوسَى» الحديث[١]. قال الحاكم: على شرط مسلم.

وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفا قال: (**يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حَدِّ السيف المُرْهَفِ**)[٢].

وفي «الصحيحين» وغيرهما وصف الصراط بأنه «**دَحْضٌ مَزِلَّةٌ**»[٣].[٤]

والدحض بسكون الحاء المهملة: الزَلِق، والمَزِلَّة هو المكان الذي لا تثبت عليه القدم إلا زلت، (**يرده كل الخلائق، و**) ورود الصراط (**هو ورود النار**

= نعم يحتمل أن السبب في تعبيره ببلغني أن لا يكون سمعه من النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم مباشرة، بل سمعه عن غيره عنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فيكون مراده على هذا الاحتمال بلغني عن النبي ﷺ، فيكون هذا الكلام من مراسيل الصحابة، ومن المقرر أن مراسيل الصحابة في حكم المرفوع. وأما على الاحتمال الأول فهو من الموقوف.

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» [٤/ ٥٨٦].

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» [٩/ ٢٠٣].

(٣) **قوله: دحض مزلة**: أقول: وصف الصراط في حديث الصحيحين بالدحض والمَزِلَّة يعارض وصفه بأنه مثل حد السيف أو بأنه أدق من الشعر، فنأخذ بحديث الصحيحين لقوته، ولموافقته العقل، ونترك ما عداه من الأحاديث. قال الباجوري في «تحفة المريد»: وفي بعض الروايات: أنه أدق من الشعرة وأحد من السيف، وهو المشهور، ونازع في ذلك العز بن عبد السلام والشيخ القرافي وغيرهما كالبدر الزركشي، قالوا: وعلى فرض صحته فهو محمول على غير ظاهره بأن يؤوَّل بأنه كناية عن شدة المشقة، وحينئذ فلا ينافي ما ورد من الأحاديث الدالة على قيام الملائكة على جنبيه وكون الكلاليب فيه، زاد القرافي: والصحيح أنه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى، فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين، وأهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقات كل طاقة تنفذ إلى طبقة من طبقات جهنم.

(٤) أخرجه البخاري في «التوحيد» [٧٤٣٩]، ومسلم في «الإيمان» [١٨٣].

لكل أحد المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]) بذلك فسر الآية ابن مسعود، والحسن، وقتادة، **(ثم قال)** تعالى: (﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا﴾ **أي: فلا يسقطون فيها** ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ **أي يسقطون)**، وفسر بعضهم الورود بالدخول، لقول جابر رَضِيَ الله عنه لما سئل عن الورود: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: الورود الدخول، لا يبقى بَرٌّ ولا فاجر إلا دخلها، فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على إبراهيم، حتى إن لِلنَّارِ ـ أو قال لجهنم ـ لَضَجِيجًا[١] من بَرْدهم، ثم يُنَجِّي الله الذين اتقوا ويَذرُ الظالمين»، رواه أحمد، وابن أبي شيبة، وعبد ابن حميد، وأبو يعلى، والنسائي في «الكنى»، والبيهقي[٢]، واقتصر المنذري على عَزْوِه لأحمد والبيهقي، وقال في إسناد أحمد: رواته ثقات، وفي إسناد البيهقي: إنه حسن.

(و) قد **(وردت به)** أي: الصراط **(الأخبار كثيرا)**، وقدمنا بعضها، **(قال تعالى)** خطابا للملائكة ﴿۞ ٱحْشُرُوا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ۞ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [**الصافات ٢٢**].

وكثير من المعتزلة ينكرونه) أي: الصراط كعبد الجبار، والجبائي، وابنه في إحدى الروايتين عنهما، وغيرهم **(ويحملون الآية على طريق جهنم)**، وإنكارهم إياه **(لما فيه من تعذيب الصلحاء و)** الحال أنه **(لا عذاب عليهم، قلنا)** جوابا عن ذلك: **(هو)** أي: وضع الصراط على الصفة المذكورة، وورود الخلائق إياه أمر **(ممكن وارد على وجه الصحة)** في الأخبار التي قدمنا

---

(١) **قوله: لضجيجا من بردهم**: يعني أن الأصوات تعلوا من النار، وهي أصوات الداخلين فيها من المؤمنين من بردهم.

(٢) أخرجه أحمد [٣/ ٣٢٨]، وابن حميد [٣٣٣]، والبيهقي في «الشعب» [١/ ٣٣٦].

بعضها،(**فرده ضلالة**)، لأنه رد لما صح ورود السنة به[١].

وقوله: (**وهذا لأن القادر إلخ**) جواب سؤال هو أن يقال: كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعر وأحد من السيف؟ والجواب هو: أن القادر (**على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط**)، بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للإنسان قدرة المشي في الهواء، ولا يخلق في ذاته هَوِيًّا إلى أسفل، ولا في الهواء انخراقا وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا، (**كما ورد أنه قيل له عليه**) الصلاة و(**السلام لما ذَكَر أن الكافر يحشر على وجهه: كيف يمشي على وجهه؟**)، والحديث في «الصحيحين» عن أنس رضِيَ الله عنه، ولفظه: «أن رجلا قال: يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ (**قال: أليس الذي أمشاه على رجليه**) ـ ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا ـ (**قادرا على أن يمشيه على وجهه**) يوم القيامة»[٢]، (**فيمر ناس عليه**)، أي: على الصراط (**كالبرق، و**) ناس (**كالريح، و**) ناس (**كالجواد، وآخرون يسقطون**) في النار (**على ما**) ورد (**في الصحاح من الأخبار**)، ومنها في «الصحيحين» وغيرهما عن أبى سعيد الخدري في حديثه في الحشر: «ثم يضرب الجسر على جهنم إلى أن قال: فيمر المؤمنون كطَرْفِ العين، وكالبَرْقِ، وكالريح، وكأَجاوِيدِ الخَيْلِ والرِّكابِ، فناجٍ مسلَّمٌ[٣] ومَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، ومَكْدُوشٌ في نار جهنَّمَ».

* * *

---

(١) **قوله: لأنه رد لما صح ورود السنة به**: أقول: هذا الإنكار من المعتزلة ومثله إنكارهم لرؤية الله تعالى يوم القيامة، وإنكارهم لعذاب القبر، كما أنه مخالفة للنصوص الصحيحة الصريحة كذلك هو مخالفة لإجماع السلف على تلقي هذه النصوص على ظواهرها بالقبول.

(٢) أخرجه البخاري في »التفسير« [٤٧٦٠]، ومسلم في »صفة القيامة والجنة والنار« [٢٨٠٦].

(٣) **قوله: مسلَّم: بتشديد اللام المفتوحة**، أي محفوظ.

الأصل السادس:
الجنة والنار مخلوقان الآن

(**الأصل السادس: الجنة والنار مخلوقتان الآن**): وعليه جمهور المسلمين، ومنهم بعض المعتزلة: كأبي على الجُبائي، وأبي الحسين البصري، وبشر بن المعتمر، (**وقال بعض المعتزلة**) كأبي هاشم، وعبد الجبار، وآخرين: (**إنما يخلقان يوم القيامة**) قالوا: (**لأن خلقهما قبل يوم الجزاء**) عبث (**لا فائدة فيه**)، فلا يليق بالحكيم، وضعفه ظاهر، لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد، لا يسئل عما يفعل سبحانه، قالوا: (**ولأنهما لو خُلِقَتَا لهلكتا لقوله تعالى:** ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾) [القصص: ٨٨] واللازم باطل للإجماع على دوامهما، وللنصوص الشاهدة ببقاء أكل الجنة، وظلها؛ (**والجواب تخصيصهما من**) عموم (**آية الهلاك**) المذكورة (**جمعا بين الأدلة**) أي: الآية المذكورة، وما يدل على وجودهما الآن: (**كقوله تعالى في الجنة:** ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] **وفي النار:** ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] **في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن: كقصة آدم وحواء، وقوله تعالى له:** ﴿ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ) فَكُلَا مِنۡ حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾ [الأعراف: ١٩] (**إلى أن قال:** ﴿وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِۖ﴾ **[الأعراف: ٢٢]**.

وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا) كما زعمه بعض المعتزلة (**يشبه التلاعب، أو العناد، إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام**) العهدية (**في إطلاق**

الشارع ليس إلا) الجنة **(الموعودة في السُنَّةِ، وكثرة)** بالجر[١] أي: وفي كثرة **(من الظواهر)** أي: ظواهر كثيرة من الكتاب أو من الكتاب والسنة، ـ فيكون على هذا من عطف العام على الخاص ـ **(لا تكاد تُحْصَى للمستقرئ، تفيد ذلك)** أي: تفيد تلك الكثرة أن الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب، **(وتصيرها)** أي: تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة **(قطعية)** في إرادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها، وإن كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور؛ ومن الظواهر قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥] وكحديث الإسراء، وكحديث الكسوف[٢].

(والإجماع من الصحابة) رضِيَ الله عنهم فإنهم أجمعوا[٣] **(على فهم ذلك)**

---

(١) **قوله: بالجر**: يعني عطفا على السُنَّة في قوله: في السنة، وهو كما قال الشارح من عطف العام على الخاص. وهذا الاستدلال من الاستدلال بالأعم على الأخص: يعني أنه كلما وردت الجنة بلام العهد في كلام الشارع المتبادر منه الجنة الموعودة في السنة وفي ظواهر كثيرة... إلخ، وهذه الآية من تلك الظواهر، ولا صارف يصرفها عن ظاهرها.

(٢) **قوله: وكحديث الإسراء وحديث الكسوف**: ورد في حديث الإسراء قول النبي ﷺ: «دخلت الجنة فرأيت فيها دارا أو قصرا فقلت لمن هذا فقالوا لعمر بن الخطاب» رواه مسلم في كتاب الفضائل «٤٤٠٨»، وورد في حديث الكسوف أن الصحابة قالوا: «يا رسول الله رأيناك تناولت شيئا في مقامك ثم رأيناك كعكعت، قال ﷺ: إني رأيت الجنة فتناولت عنقودا ولو أصبته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، وأريت النار فلم أر منظرا كاليوم قط أفظع، ورأيت أكثر أهلها النساء» رواه البخاري في كتاب الكسوف «١٠٠٤».

(٣) **قوله: (فإنهم أجمعوا)**: هذا التقدير من الشارح يفيد أنه قد حمل قول المصنف: **(والإجماع)**، على العطف على السنة، وهذا الحمل غير صحيح، فإنه لا يصح أن يقال:...ليس إلا الجنة الموعودة في الإجماع، فالصواب: أن قوله: **(والإجماع)** مبتدأ خبره قوله: **(على فهم ذلك)** أي واقع أو منعقد على فهم ذلك، ويتأكد أن قوله: **(وكثرة)** أيضا مبتدأ، وخبره قوله: **(تفيد ذلك إلخ)**.

من الكتاب والسنة **(وطريقه التتبع)** أي: طريق معرفة إجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير الآيات المذكورة والأحاديث الواردة، فإن ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه.

(وقال تعالى: (﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾) [البقرة: ٣٨] وجه الاستدلال أنه تعالى **(أمر بالنزول)** من الجنة **(إلى)** دار **(الدنيا)** أي: الأرض، **(ولو كانت)** الجنة **(فيها)** أي: في الدنيا **(لم يقل: إلا اخرجوا)** منها، **(وقوله تعالى)** لإبليس: (﴿ٱخْرُجْ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ١٨] **لا يستلزم نفيه)** أي: نفي كونها الجنة الموعودة التي هي دار الثواب،**(لأنه)** أي: الخروج **(يجامع الهبوط.**

(ونفي الفائدة) في خلق الجنة الآن **(ممنوع إذ هي دار نعيم أسكنها)** تعالى **(من يُوَحِّدُه ويسبحه بلا فترة)** عن التوحيد والتسبيح **(من الحور والولدان والطير)**، وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما مر: أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه.

(وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة إلى أن الحور) العين **(لا يَمُتْنَ)**، وأنهن ممن استثنى الله تعالى بقوله: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]، ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضِيَ الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن في الجنة مجتمعا للحور العين يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقلن: نحن الخالدات فلا نبيد» الحديث[1]، وروى نحوه أبو نُعَيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى، **(فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى، على أن نفي الفائدة في تعقلك)** أيها الزاعم أن لا فائدة في خلق

---

(١) أخرجه الترمذي في «جامعه» في »صفة الجنة« [٢٥٦٤]، والبيهقي في »البعث والنشور« [٣٧٥].

الجنة والنار الآن (**لا ينفي وجود الحكمة**) في نفس الأمر، (**وإن لم تحط**) أنت (**بها**) علما وهو سبحانه (﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾) [الأنبياء: **٢٣**].

* * *

الأصل السابع:
في الإمامة

(**الأصل السابع: في الإمامة**)وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام، بل من متمماته، وبينا وجهه هناك، ووجه القول بأنها منه.

(**و**)بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال: (**هي**) أي: الإمامة (**استحقاق تصرف عام على المسلمين**)، وقوله: على المسلمين متعلق بقوله: تصرف، لا بقوله: استحقاق، إذ المستحق عليهم طاعة الإمام، لا تصرفه، ولا بقوله: عام، إذ المتعارف أن يقال: عام لكذا، لا عام على كذا.

وقد عرف صاحب «المواقف» و«شرحِه» الإمامة بأنها، «خلافة الرسول في إقامة الدين، وحفظ حوزة الملة[1] بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة»، وفي «المقاصد» نحوه، فإنه قال: «هي، رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ»، وبهذا القيد خرجت النبوة، وبقيد العموم خرج مثل القضاء، والإمارة في بعض النواحي، ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا إلا استحقاق التصرف، إذ معنى نصب أهل الحَلِّ والعَقْدِ الإمام ليس إلا إثبات هذا الاستحقاق له، عبر المصنف[2] بالاستحقاق.

فإن قيل: التعريف صادق بالنبوة لأن النبي ﷺ يملك هذا التصرف العام؟

---

(١) **قوله: وحوزة الملة**: أي ما يجب حيازته والحفاظ عليه مما هو متعلق بالملة.

(٢) **قوله: عبر المصنف بالاستحقاق**: يعني ولم يقل: هي تصرف...إلخ.

قلنا: النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي، واستحقاقُ النبي هذا التصرف العام إمامة مترتبة على النبوة، فهي[١] داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه، أعني النبوة.

(ونصب الإمام) بعد انقراض زمن النبوة **(واجب)** على الأمة عندنا مطلقا[٢]**(سمعا، لا عقلا)** أي: واجب من جهة السمع لا من جهة العقل **(خلافا للمعتزلة)** حيث قال بعضهم: واجب عقلا، وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين: عقلا وسمعا.

وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج، فقالوا: هو جائز، ومنهم من فصَّل، فقال فريق من هؤلاء: يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال فريق: بالعكس، أي: يجب عند الفتنة دون الأمن. وأما كون الوجوب على الأمة فخالف فيه الإمامية والإسماعيلية فقالوا: لا يجب علينا، بل يجب على الله ـ تعالى عما يقولون علوا كبيرا، إلا أن الإمامية أوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان، والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته.

أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه مع دليله من أنه لا يجب عليه تعالى شيء، ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك.

وأما وجوبه علينا سمعا: فلأنه قد تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول عليه حتى جعلوه أهم الواجبات، وبدأوا به قبل دفن الرسول ﷺ، واختلافهم في

(١) **قوله: فهي**: أي إمامة النبي.
(٢) **قوله: مطلقا**: أي عند الأمن وعند الفتنة.

التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق، وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي، فلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك.

الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم أبو بكر، وهل كانت إمامته بنص أو بانتخاب:

(**والإمام الحق بعد رسول الله** ﷺ) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق، هو (**أبو بكر**) بإجماع الصحابة على مبايعته، (**ثم عمر**) باستخلاف أبي بكر له، (**ثم عثمان**) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى، (**ثم علي رضى الله عنهم**) أجمعين؛ وانعقدت إمامته بمبايعة أهل الحَلِّ والعَقْدِ.

(**ثم قيل**) أي: قد اختلف هل نص رسول الله ﷺ على أحد؟ فقيل: (**نص على**) إمامة (**أبي بكر**) رضِيَ الله عنه نصا خفيا، وهو تقديمه إياه في إمامة الصلاة، وعزي هذا إلى الحسن البصري، وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على إمامة أبي بكر نصا جليا، (**وقال الشيعة: نصَّ**) ﷺ (**على**) إمامة (**علي**) رضِيَ الله عنه، (**والأكثر**) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (**على أنه لم يكن** ﷺ **نص على إمامة أحد**) بعده، (**يعني**) لم يكن (**أمر بها، ولكن كان يعلمها**) أي: يعلم لمن هي بعده (**بإعلام الله تعالى إياه**) دون أن يؤْمَر بتبليغ الأمة النص على الإمام بعينه، إنما وردت عنه ﷺ ظواهر تدل على أنه علم بإعلام الله تعالى أنها لأبي بكر رضِيَ الله عنه، (**فقد قال**)صلى الله عليه وسلم (**للمرأة السائلة: «إن لم تَجِديني فَأْتي أبا بكر» في جواب قولها حين أمرها أن ترجع إليه: «أرأيتَ إن جئتُ فلم أجدكَ» تريد الموت**)، وهو (**مُخَرَّجٌ في «صحيح البخاري»**) عن جبير بن مطعم، قال: «أتت امرأة النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه، قالت: أرأيت إن جئتُ

ولم أجدك؟ كأنها تقول: الموتَ، قال: إن لم تجديني فأتي أبا بكر»[١]، **(وفيه)** أي: في «صحيح البخاري»**(أيضا)**، بل «وصحيح مسلم»**(حديث رؤياه)** ﷺ **(البئرَ والنزع منها)** أي: الاستقاء بالدلو، وهو حديث ابن عمر رضِيَ الله عنهُما أن رسول الله ﷺ قال: «أُرِيتُ كأني أنزع بدلو بَكْرَةٍ على قَلِيبٍ، فجاء أبو بكر فنزع ذَنوبًا أو ذَنوبين نَزْعًا ضعيفًا، والله يَغفِر له، ثم جاء عمر فاستقى، فاستحالتْ غَرْبًا، فلمْ أرَ عَبْقَرِيًّا من الناس يَفْرِي فَرِيَّهُ، حتى رَوِيَ الناسُ، وضَرَبوا بِعَطَنٍ»[٢].

والبَكْرة: بسكون الكاف.

والقَليب: البئر قبل أن تطوى أي: يبنى عليها.

والذَنوب ـ بفتح الذال المعجمة ـ : الدلو إذا كانت مملوءة.

والغَرْب ـ بفتح الغين المعجمة وسكون الراء المهملة آخره موحدة ـ : الدلو العظيم.

والعَبقري: الرجل القوي الشديد.

ويفري فريَّه معناه: يعمل عمله، والفَرِيُّ بوزن فعيل، تقول العرب: فلان يَفْرِي الفَرِيَّ إذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيما لإجادته.

والعَطَن: الموضع الذي تناخ فيه الإبل إذا رويت.

ومن الظواهر المذكورة استخلافه في إمامة الصلاة كما سيأتي.

---

(١) أخرجه البخاري في »فضائل الصحابة« [٣٦٥٩].

(٢) أخرجه البخاري في »فضائل الصحابة« [٣٦٨٢]، ومسلم في »فضائل الصحابة« [٢٣٩٣].

الرد على الرافضة في قولهم بالنص على علي:

وقد استدل المصنف على عدم النص[1] بقوله:(**وإذا علمها**) أي: وإذا علم النبي ﷺ الإمامة بعده (**فإما أن يعلمها**) أمرا (**واقعا موافقا للحق**) في نفس الأمر،(**أو**) أمرا واقعا (**مخالفا له**) أي: للحق، (**وكيف كان**) أي: على أي: حالة كانت من الحالتين (**لو كان المفترض**) على الأمة (**مبايعة غيره**)أي: غير أبي بكر الصديق (**لبالغ**) ﷺ (**في تبليغه**) أي: في تبليغ ذلك المفترض إلى الأمة بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الإعلان والتشهير، كما سيأتي، لتوقف تعلق الافتراض على الأمة على بلوغه إليهم، ولما لم ينقل كذلك مع توفر الدواعي على نقله دل ذلك على أنه لا نص كما سيأتي.

ولما كان قد يقال هنا تعنتا: إنما لم يُبَلِّغه لأنه علم أنهم لا يأتمرون بأمره فيه، فلم تكن في تبليغهم إياه فائدة، أشار إلى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه ﷺ، فقال: (**كما بلغ سائر التكاليف للآحاد الذين علم منهم أنهم لا يأتمرون، ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطا عنه التبليغ**).

فإن قيل: قد بلغه سرا بواحد واثنين ونقل سرا كذلك؟

قلنا: جوابه مانبه عليه المصنف بقوله،(**وتبليغ مثله سبيله الإعلان والتشهير**)

---

(١) **قوله: وقد استدل المصنف على عدم النص... إلخ**: مراده عدم النص على سبيل الأمر والوصية، وإلا فقد نص النبي ﷺ على أبي بكر على سبيل الإخبار، حيث أخبر بذلك إخبارَ راضٍ به مستحسن إياه، ومما يصرح بذلك الحديث الذي رواه الشيخان عن أم المؤمنين عائشة رضِيَ الله عنها وعن أبيها قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: «ادع لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتابا فإني أخاف أن يتمنى متمنٍّ ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» أخرجه بلفظه مسلم في فضائل الصحابة، رقم «٢٣٨٧»، ورواه البخاري بنحو هذا اللفظ في كتاب المرضى باب «١٦» وكتاب الأحكام باب «٥١»، ورواه الامام أحمد أيضا في مسنده «٦/ ١٤٤» و «٦/ ١٠٦».

أي: تصييره بتعدد التبليغ وكثرة المبلَّغين أمرا مشهورا، **(دون اختصاص الواحد به والاثنين، لأنه ـ أعني أمر الإمامة ـ من أهم الأمور العالية)** الشأن، **(لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنياوية العامة للرجال والنساء الصغير والكبير)**.

فالدينية: كتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وسد الثغور، والجهاد لإعلاء كلمة الحق.

والدنياوية: كدفع المتغلب وتقويم الغوي، والأخذ للضعيف من القوي، وإنكاح الأيامَى، والنظر في حال اليتامَى، وتولية القضاة والأمراء بحيث ينتظم أمر المعاش **(مع ما فيه)** أي: في أمر الإمامة **(من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة)**.

فإن قيل: يحتمل أنه ﷺ بلغه على وجه الإعلان والتشهير، ولكن لم ينقل، أو نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره؟

قلنا: الجواب: ما نبه عليه بقوله:**(ولو وقع كذلك)** أي لو بلغه على وجه الإعلان والتشهير **(لاشتهر، وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض، لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة)** المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الإعلان والتشهير، فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص[1]، **(وإذ لم يظهر)** أي: ولكونه لم يظهر نص **(كذلك)**أي: كما هو سبيل مثله **(فلا نص)** لانتفاء لازمه من الظهور، **(فلا وجوب لعلي)**أي لإمامة علي (رضِيَ الله عنه **بعده)**أي عقب وفاته ﷺ **(على التعيين، ولزم)** من ذلك **(بطلان ما نقلوه)**، يعني الشيعة

---

(١) **قوله: فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص**: أي لازم عادي لوجود النص لا لازم عقلي لتجويز العقل أن يوجد نص مع عدم اشتهاره، فإن العقل لا يرى ذلك محالا، والمراد بالعادة هنا العادة المطردة التي لا تتخلف، وهي أحد أسباب العلم كما تقدم سابقا في الكلام على وحدانية الله تعالى.

من الأكاذيب **(وسودوا به أوراقهم من نحو قوله)**صلى الله عليه وسلم: (**«أنت الخليفة بعدي»، وكثير)** مما اختلقوه نحو: «سلموا على عليٍّ بإمرة المؤمنين»، وأنه قال: «هذا خليفتي» وأنه قال له: «أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي دَيْني» بكسر الدال، كذا ضبطه شارح «المواقف الشريف» والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن أنس مرفوعا: «عليٌّ يقضي دَيْنِي»،[١] والطبراني من حديث سلمان بلفظ: «يقضي دَيْني»[٢] كذلك، وأنه قال فيه: «إنه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين»[٣] فكله مخالف لدليل العقل الذي قدمه **(حيث لم يبلغ)** شيء مما نقلوه **(هذا المبلغ)**من الشهرة، **(ثم نقول: بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها، إذ لم يتصل علمه لأZZئمة الحديث المثابرين)** أي: المواظبين **(على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه، وكيف يجوز في العادة أن يصح)** ما نقلوه **(آحادا)** موصوفا بأنه **(يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث**[٤]، و)الحال أنه **(يخفى)** ما هو بهذه الصفة **(على علماء الحديث المهرة)**جمع ماهر أي: تام الحذق **(الذين أفنوا أعمارهم في الرحلات)** جمع رحلة بكسر الراء أي: الأسفار البعيدة **(مشمرين)** أي: باذلين جهدهم **(في طلبه و)**في **(السعي إلى كل من حسبوا عنده صُبابة)** أي: قليلا **(منه)**، وأصل الصُبابة وهى بضم الصاد المهملة، البقية اليسيرة مما في الإناء، وقوله: **(في كل صوب وأوب)** متعلق بطلبه أو بالرحلات أي: الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب.

---

(١) أخرجه البزار في «مسنده» [٦٦٤٩].

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» [٦/ ٢٢١].

(٣) أخرجه الطبراني في «الصغير» [٢/ ١٩٢].

(٤) **قوله: من لم يتصف.. إلخ:** مراده بمن لم يتصف بذلك هم الإمامية المدعون لوجود النص على علي رضِيَ الله عنه.

والصوب: الناحية.

والأوب هنا: المرجع، وأصله الرجوع، فهو من إطلاق المصدر وإرادة اسم المكان.

(**هذا**)الذي زعموه من نص صح آحادا عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث، وقد خفي عن علماء الحديث (**مما تقضي العادة بأنه افتراء**) أي: كذب مختلق، (**وهُراء**) ـ بضم الهاء وراء مهملة فألف ممدودة فهمزة ـ أي: كلام فاسد.

قال الأزهري في «التهذيب»: قال أبو عبيد: الهُراء ـ ممدود مهموز ـ المنطق الفاسد.

وفي «الصحاح»: عن ابن السِكِّيت: أنه الكلام الكثير في خطأ.

(**نعم روي آحادا قوله عليه**) الصلاة و (**السلام لعلي** رضِيَ الله عنه: **أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**)، وهو في «الصحيحين»، وهذا اللفظ لمسلم[١]، ولو عبر المصنف بقوله:(**صح**) بدل (**روي**) لجرى على اصطلاح المحدثين، فإن روي عندهم من صيغ التمريض.

(**وهو**) أي حديث المنزلة (**مع أنه لا يكفي في**) إثبات (**المطلوب**) أي: مطلوبكم وهو دعوى النص على إمامة علي لعدم صراحته في ذلك، (**و**) مع أنه (**لا يقاوم إجماع الصحابة**) على إمامة أبى بكر، (**غير مفيد مطلوبهم، إذ لم يَرِد**) بصيغة المبني للمفعول (**بعد المستثنى**) وهو قوله: لا نبي بعدي (**العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه**) وعلى هرون الصلاة و (**السلام، لانتفاء**

---

(١) أخرجه البخاري في «المغازي» [٤٤١٦]، ومسلم في «فضائل الصحابة» [٢٤٠٤].

نسب الأخوة) الثابت لهرون، **(فبقي المراد البعض)**، أي بعض المنازل الكائنة لهرون، **(والسياق يبينه)** أي: يبين ذلك البعض، **(وذلك أنه)** ﷺ **(قاله)** أي القول المذكور **(له)** أي لعلي **(حين استخلفه عند منصرفه إلى تبوك فقال علي: رضى الله تعالى عنه: أتتركني في المتخلفين)**[1] وفي لفظ في «الصحيح»: «تخلفني في النساء والصبيان»[2]، **(كأنه استنقص تركه وراءه، فقال له:** عليه الصَّلاةِ السَّلام «**ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى**» **يعني حين استخلفه عند توجهه إلى الطور، إذ قال له:** ﴿ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، **وهو)** أي استخلافه على المدينة **(لا يستلزم كونه أولى بالخلافة)** العامة **(بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا، بل)** يستلزم **(كونه أهلا لها في الجملة، وبه نقول، وقد اسْتَخْلَفَ عليه)** الصلاة و **(السلام في مرار أخرى غير علي رضى الله عنه: كابن أم مكتوم، ولم يلزم فيه ذلك)** أي كونه أولى بالخلافة بعده **(بذلك)** أي: باستخلافه على المدينة عند سفره.

(وأما ما روي آحادا) في «جامع الترمذي» أنه ﷺ قال: **(من كنت مولاه، فعلي مولاه**[3] فمشترك الدلالة)، لأن لفظ المولى مشترك يطلق لمعان، هو في كل منها حقيقة، **(إذ يطلق المولى على)** كل من **(المعتِق)** بصيغة الفاعل، **(والمعتَق)** بصيغة المفعول، **(والمتصرف في الأمور، والناصر، والمحبوب؛ ومنه)**؛ أي: من إطلاق المولى على المحبوب **(قوله تعالى:** ﴿لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١] **يعني تلقون إليهم بالمودة)** كما في الآية الأخرى أول الممتحنة: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١]، **(وتعيين بعضها)**

---

(١) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» [٨٤٣٢]، وأحمد [١/ ١٧٠]، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» [٤٢/ ١٦٣،١٦٢].

(٢) أخرجه البخاري في «المغازي» [٤٤١٦]، ومسلم في «فضائل الصحابة» [٢٤٠٤/ ٣١].

(٣) أخرجه الترمذي في «المناقب» [٣٧١٣].

أي: بعض معاني المشترك للإرادة **(بلا دليل)** يقتضيه **(غير مقبول)**، لأنه تحكم، **(وتعميمُه)** أي المشترك **(إلزاما)**[(١)] واقعا **(على)** رأي **(من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه)**؛ أي معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها **(لو)** لم يكن اشتراكه معنويا. بأن وضع وضعا واحدا لقدر مشترك، وهو القرب المعنوي، من الوَلْي بفتح الواو وإسكان اللام بمعنى القرب؛ إذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتأمل، بل **(كان)** أي قدر كونه **(مشتركا لفظيا)**، قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه في معانيه؛ **(مع أنه)** أي: القول بتعميمه في معانيه **(مذهب ضعيف عندنا)** معشر الحنفية وعند جمهور الأصوليين وعلماء البيان، **(على ما يشهد به)** أي: بضعف المذهب المذكور **(استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات، منتف)** خبر، والمبتدأ تعميمه، أي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا، **(لامتناع إرادة)** كل من **(المعتِق)** بالكسر **(والمعتَق)** بالفتح، إذ لا يصح إرادة واحد منها، **(فتعين)** بعد انتفاء إرادة الجميع **(إرادة البعض، والاتفاق)** منا ومنهم واقع **(على)** صحة **(إرادة الحِب)** بالكسر أي المحبوب، ويصح أن يقرأ الحُب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول، **(وهو)** أي علي (رضِيَ الله عنه **وأرضاه سيدنا وحبيبنا، على أن كون المولى بمعنى الإمام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع، وإنما جوزناه)** في قولنا فيما مر: والمتصرف في الأمور، **(نظرًا إلى رواية الحاكم: «من كنت وليَّه»)**[(٢)]، إذ وَليِّ الإنسان من يلي أمره، وينفذ تصرفه عليه، **(وكونه)** أي

---

(١) **قوله: إلزاما**: يعني لأجل إلزام المخالف لأنه يدخل فيه حينئذ معنى المتصرف في الأمور، فيقرب الاستدلال بالحديث على أن عليا أولى بالخلافة.

(٢) أخرجه الحاكم [٢/ ١٢٩].

الولي أو المولى (**بمعنى الأولى بالشيء لا يفيدهم**[1]، لما ذكرنا من عدم) الدليل (**المعين**) أي: الذي يعينه للإرادة من بين المعاني التي يطلق على كل منها.

وأما تعلقهم برواية أنه ﷺ قال لمن بحضرته من الصحابة: «ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا: بلى، قال فمن كنت مولاه، فعلي مولاه»[2] فمردود بأنها ضعيفة، ضعفها من أئمة الحديث أبو داود، وأبو حاتم الرازي، وغيرهما، على أنه لا يعرف في اللغة مَفْعَل بمعنى أفعل التفضيل،(**مع ما يستلزم**)حمله على الأولى (**من نسبة جميع الصحابة**) رضِيَ الله عنهم (**إلى الخطأ، وهو**) أي اللازم أعني نسبتهم إلى الخطأ(**باطل، بل**)نقول (**لما أجمعوا على خلافه**)أي خلاف حمل الحديث على الأولى (**قطعنا بأن ذلك المعنى**)أي الأولى (**غير مراد**) من لفظ المولى والولي.

(**فظهر أن ليس أحدها**) أي أحد المنقولات التي سودوا بها أوراقهم(**ـ مع كونه آحادا، يستلزم مطلوبهم**)من النص الدال على أن عليا أولى بالإمامة من جميع من عداه، (**ولو كان هناك**)أي في الأدلة على المطلوب (**نص غيرها**) أي غير المنقولات التي تبين بطلان دلالتها(**يعلمه هو**)أي عَلّي رضِيَ الله عنه (**أو**)يعلمه (**أحد من المهاجرين والأنصار لأورده**) من يعلمه (**عليهم**)أي على الصحابة (**يوم السقيفة**) حين تكلموا في الخلافة(**تدينا**)ممن يعلم ذلك النص، (**إذ كان**)إيراده (**فرضا**)أي لكون إيراده فرض عين على من يعلمه.

---

(١) **قوله: وكونه بمعنى الأولى لا يفيدهم**: لعل مراد المصنف أن دعواهم كونه بمعنى الأولى لا يفيدهم، لأنه لا دليل على تعيين هذا المعنى، فيصح التعليل بقوله: لما ذكرنا من عدم المعين، وإلا فلا يصح التعليل. والله تعالى أعلم.

(٢) أخرجه الحاكم [٣/ ١١٠]، والنسائي في «الكبرى» [٥/ ٤٥]، وأحمد [٥/ ٣٤٧]، وابن أبي شيبة [٦/ ٣٧٤].

(**وقولهم**) يعني الشيعة (**تركه**) أي ترك علي رضِيَ الله عنه إيراد النص الذي يعلمه (**تقية**) أي لاتقاء القتل (**مع ما فيه من نسبة علي**) وهو من أشجع الناس (**إلى الجبن باطل**) من وجهين:

(**أما أولا: فمجرد ذكره**) أي ذكر النص عليه، (**ومنازعته**) في الإمامة (**به ليس ظاهرا في قتلهم إياه، وقد نازع غيره فلم يقتل، فقال بعض الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير»**[1])، والقائل هو الحُبَاب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك (**إلى أن روى أبو بكر** رضِيَ الله عنه **قولَه عليه**) الصلاة و(**السلام: «الأئمة من قريش» فرجعوا عن محاجتهم، بل غاية ما كان يتوهم**) لو رواه (**عدم الرجوع إليه**)، ومعاذ الله أن يكون ذلك؛ (**وبهذا القدر**) وهو توهم عدم الرجوع إليه (**لم يثبت ضرر يسقط به الفرض**) أي فرض تبليغه ما يعلمه من النص.

والذي في «البخاري» في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال من قال من الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير» قولُ أبي بكر رضِيَ الله عنه[2]: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء، ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسبا، ودارا»؛ ومتن حديث «الأئمة من قريش» رواه النسائي من حديث أنس، ورواه

---

(١) أخرجه البخاري في »المحاربين من أهل الكفر والردة« [٦٨٣٠]، وابن حبان في »البر والإحسان« [٤١٤]، وأحمد [١/ ٥٥].

(٢) **قوله: قول أبي بكر رضي الله تعالى عنه**: أقول: الملحوظ في كلام أبي بكر رضِي الله عنه أنه قد علل الإمارة في قريش بأمر سياسي اجتماعي، وهو عدم انقياد الناس إلا لقريش، فلو تأمّر غيرهم لم تحصل الوحدة وحصل التفرق والتشتت، والخروج على الإمام، ومن هنا حمل العلامة ابن خلدون في مقدمته شرط القريشية على العصبية، وعلى ذلك حمل حديث: «الأئمة من قريش» ومقتضى كلام أبي بكر رضِيَ الله عنه وتعليله أنه إذا فقدت قريش العصبية، تكون الخلافة حقا لمن له العصبية من المسلمين ممن تنقاد له الأمة، ويحصل الاتفاق عليه.

بمعناه الطبراني في «الدعاء»، والبزار، والبيهقي[١]، وأفرده شيخنا الإمام الحافظ أبو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا.

(وأما ثانيا: فكونه بحيث لو ذكره لم يُرْجَع إليه مع علم أحد) من الصحابة **(به ممنوع)**، بل ممتنع عادة من مثلهم، **(لأنهم كانوا أطوع لله)** من غيرهم من الأمة.

واعلم أن قوله: فكونه... إلخ ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما لا يخفي، إنما الوجه الثاني ما بعده، ففي العبارة هنا خلل بتقديم وتأخير، وحقها أن يقال تلو قوله: الفرض[٢]: وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع علم أحد به ممنوع، وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض؛ وأما ثانيا فلأنهم كانوا أطوع لله **(وأعمل بحدوده)** أي بالوقوف عندها وعدم تعديها، **(وأبعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس)** كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم»[٣].

(ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة) فإن العشرة أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، واسمه مالك، وسعيد بن زيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة عامر بن الجراح، وبقيتهم من عدا أبا بكر وعليا منهم؛ **(وفيهم)** أي في العشرة المبشرة **(الذي نص رسول الله عليه وسلم في حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم: «لأبعثن معكم أمينا حق أمين»، وبعثه** رضِيَ الله عنه. **أعني: أبا عبيدة بن الجراح)**، وحديث بشارة

(١) أخرجه النسائي في «الكبرى» [٣/ ٤٦٧]، والطبراني في «الدعاء» [ص: ٥٨٣]، والبزار [٣/ ١٣]، والبيهقي في «السنن» [٣/ ١٢١].

(٢) **قوله: تلو قوله: الفرض**: الصواب: تلو قوله: عدم الرجوع اليه، وهو واضح.

(٣) أخرجه البخاري في «الشهادات» [٢٦٥١]، ومسلم في «فضائل الصحابة» [٢٥٣٥].

العشرة بالجنة رواه أبو داود، والترمذي من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بألفاظ، منها: سمعت رسول الله ﷺ يقول ـ وإني لغني أن أقول عليه ما لم يقل، فيسألني عنه غدا إذا لقيته ـ: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وسعد بن مالك في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وأبو عبيدة ابن الجراح في الجنة، وسكت عن العاشر قالوا: ومن هو العاشر؟ فقال: سعيد بن زيد»(١).

وحديث بعث أبي عبيدة في «الصحيحين» من حديث حذيفة، قال: «جاء أهل نجران إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله ابعث إلينا رجلا أمينا، فقال: لأبعثن إليكم رجلا أمينا حق أمين، فاستشرف لها الناس، فبعث أبا عبيدة بن الجراح»، وعند مسلم: «حق أمين حق أمين» مرتين(٢).

وفي رواية الترمذي قال: «جاء العاقب والسيد إلى النبي ﷺ، فقالا: ابعث معنا أمينك، قال: فإني أبعث معكم» الحديث(٣).

وأهل نجران ـ بنون مفتوحة فجيم ساكنة، اسم مكان ـ كانوا نصارى لا يهودا، فجعلهم يهودا سبق قلم، أو وهم.

والسيد: مقدم القوم.

والعاقب: الذي يعقبه أي يليه فيهم.

وفي «الصحيحين» أيضا من حديث أنس «أن رسول الله ﷺ قال: إن لكل أمة أمينا وإن أميننا أيتها الأمة أبو عبيدة بن الجراح»(٤).

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنة» [٤٦٤٩]، والترمذي في «المناقب» [٣٧٤٨].
(٢) أخرجه البخاري في «المغازي» [٤٣٨١]، ومسلم في «فضائل الصحابة» [٢٤٢٠].
(٣) أخرجه الترمذي في «المناقب» [٣٧٩٦].
(٤) أخرجه البخاري في «فضائل الصحابة» [٣٧٤٤]، ومسلم في «فضائل الصحابة» [٢٤١٩].

(فكيف يجوز على هؤلاء) الصحابة الذين هم خير الأمة، ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة، وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله **(أن يعلموا الحق من ذلك)** أي من أمر الإمامة وتعيينه لإنسان، **(ويتجاهلوا عنه)**أي يتكلفوا إظهار الجهل به معرضين عنه، حتى يَتْرُكَ من يعلم الحقَّ روايتَه لهم اتقاءً لقتلهم إياه أو خوف ضرر منهم، **(أو يرويه)** لهم **(أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا)**دليل **(راجح)** يعولون عليه، معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعا أو عادة لأنه خيانة في الدين، **(ولو جاز عليهم الخيانة)**في أمور الدين **(وكتمان الحق)** مع علمهم به **(لارتفع الأمان في كل ما نقلوه من القرآن والأحكام، وأدى)** تجويز ذلك **(إلى أن لا يُجْزَم بشيء من الدين، إذ إنما أخذناه)** أي الدين **(بشُعَبِه)** أي بجميع أصوله وفروعه **(كُلَّهُ عنهم)** رضِيَ الله عنهم، وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه، **(نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان)** جمع نزغة وهي النَّخْسة، استعيرت لميل النفس إلى ما تهواه من القبائح، ولوسوسة الشيطان.

(وإذا ثبت) بما ذكرناه **(عدم النص على علي** رضِيَ الله عنه، **فإن أثبتنا نصه على أبي بكر)** رضِيَ الله عنه **(ثبت حقية إمامته)** أي كونها حقا، **(وإن قلنا: لم ينص عليه ثبت)**حقية إمامته **(أيضا)**.

(أما الأول) أي النص على إمامته**(ففيه)**من الأخبار الواردة **(ما هو صريح)** فيها، **(وما هو إشارة)** إليها.

(أما الأول) وهو الصريح **(فقوله عليه)** الصلاة و**(السلام في مرضه الذي توفي فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره)**من حديث عائشة رضِيَ الله عنها ترفعه:**(ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان، ثم قال**

يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر)[١]، وهو في «البخاري» من حديثها بمعناه[٢].

(**وأما الثاني**) وهو الإشارة (**فما خصه به في ذلك المرض من إقامته مقامه في إمامة الصلاة، ولقد روجع في ذلك على ما في صحيح البخاري أن عائشة** رضِيَ الله عنها **قالت له**) ﷺ (**حين قال**: «**مروا أبا بكر فليصل بالناس**»: **إن أبا بكر رجل أسيف**)أي كثير الأسف وهو الخزن (**وإنه إن يقم مقامك لا يُسْمِعُ الناسَ، فقال**: «**مروا أبا بكر فليصل بالناس**»[٣]، وفي رواية أخرى: إنها قالت لحفصة: «قولي له: يأمر عمر» الحديث، فأبى حتى غضب، وقال: «أنتن صواحبات يوسف[٤]، مروا أبا بكر فليصل بالناس»)[٥]، والحديث في مسلم أيضا بنحو معنى ما ساقه المصنف، وبألفاظ أخرى في بعضها: «إنكن صواحب يوسف» وفي بعضها: «لأنتن صواحب يوسف»[٦] وفي بعضها: «إنكن لأنتن»[٧].

وروى الترمذي عن عائشة رضِيَ الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره»[٨].

(**و**) نشأ (**عن هذا**) أي تقديمه ﷺ إياه لإمامة الصلاة أن (**قال علي** رضِيَ الله **عنه حين قال أبو بكر**: «**أقيلوني**»: **كلا والله لا نُقِيلك ولا نَسْتقيلُك، قد رضيك**

---

(١) أخرجه مسلم في »فضائل الصحابة« [٢٣٨٧].

(٢) أخرجه البخاري في »المرضى والطب« [٥٦٦٦] وفي »الأحكام« [٧٢١٧].

(٣) أخرجه البخاري في »الأذان« [٧١٣].

(٤) قوله: أنتن صواحبات يوسف: يعني تحتلن على الرجال، وتحاولن إضلالهن عن سواء السبيل، كما حاولت امرأة العزيز فعلها بيوسف عليه السلام.

(٥) أخرجه البخاري في »الأذان« [٦٧٩].

(٦) أخرجه مسلم في »الصلاة« [٤١٨/ ٩٤].

(٧) أخرجه مسلم في »الصلاة« [٤١٨/ ٩٥].

(٨) أخرجه الترمذي في »المناقب« [٣٦٧٣].

رسول الله ﷺ لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا)، ولم أقف عليه من حديث علي، ولا عنه[١]، وإنما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبراني، وآخَرَ يقرب من معناه، رواه أبو الخير الطالقاني في كتاب «السنة» لكن بسند منقطع، وهما عن غير علي[٢].

وذكر رُزَيْن في «جامعه» أن أبا بكر رضِيَ الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته، فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله: «أما بعد أيها الناس إن الذي رأيتم مني لم يكن حرصا على ولايتكم، ولكن خفت الفتنة والاختلاف، وقد رددت أمركم إليكم فوَلُّوا من شئتم، فقالوا: لا نُقِيلُك».

(وهذا) أي ما ذكرناه من الإشارة بتقديمه لإمامة الصلاة في مرض الموت إلى الأحقية بالخلافة هو **(لأن المقصود من نصب الإمامة)** وحذف الهاء من لفظ الإمامة أولى ـ **(بالذات)** والقصد الأول **(إقامة أمر الدين)** أي: جعله قائمَ الشِّعار على الوجه المأمور به من إخلاص الطاعات، وإحياء السنن، وإماتة البدع، ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه، **(و)** أما **(النظر في أمور الدنيا وتدبيرها)** كاستيفاء الأموال من وجوهها، وإيصالها لمستحقيها، ودفع الظلم ونحوها فمقصود ثانيا، لأنه **(إنما هو ليُتَفَرَّغَ)** بالبناء للمفعول أي ليتفرغ العباد **(لذلك)** أي لأمر الدين، فإن أمور المعاش إذا انتظمت فلم يَعْدُ أحد على أحد، وأمن كل على نفسه وماله، ووصل كلُ ذي حق في بيت المال أو غيره إلى حقه، تفرغ الناس لأمر دينهم، فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم.

---

(١) **قوله: من حديث علي**: وذلك بأن يُروى عن علي أنه قال هذا الكلام حينئذ، (ولا عنه): بأن ينقل أحد من الصحابة عنه أنه قال هذا الكلام حينئذ. فإنه حينئذ يكون من حديث ذلك الصحابي لا من حديث علي.

(٢) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» [٦٤/ ٣٤٥]، وأحمد في «فضائل الصحابة» [١/ ١٣١]، وابن حيان في «طبقات المحدثين بأصبهان» [٣/ ٥٧٥].

(**فإذا**)بالتنوين أي فإذا كان المقصود من نصب الإمام أولا وبالذات أمر الدين فقد (**رضيه**[١]) أي رضي ﷺ الصديق رضِيَ الله عنه (**لأمر الدين**) وهو الإمامة العظمى بتقديمه لإمامة الصلاة على الوجه المذكور، فتقديمه ﷺ إياه في الخلافة[٢] وتقديم الصحابة له لذلك.

وقوله:(**مع العلم**)متعلق بقوله: رضيه، أي فقد رضيه لأمر الدين رضا مصحوبا بالعلم منه ﷺ ومنهم(**بشجاعته**)أي: بشجاعة الصديق رضِيَ الله عنه، (**وثباته دائما**) وهما الوصفان الأهمان في أمر الإمامة، لا سيما في ذلك الوقت المحتاج فيه إلى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار، (**و**)يدل على اتصافه بهما قوله وفعله، (**لقد قال لعروة بن مسعود**) الثقفي في صلح الحديبية كما في الصحيح (**حين قال**) عروة (**لرسول الله** ﷺ: **كأني بك وقد فر عنك هؤلاء**: «**اُمْصُصْ بَظْرَ اللَّاتِ، أَنَحْنُ نَفِرُّ عنه**) وندعه»[٣]، (**استبعادا أن يقع ذلك.**

وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه، أي وقتاله (**مانعي الزكاة**) الخ دليل شجاعته، (**و**)قتاله (**مسيلَمة مع بني حنيفة**

---

(١) **قوله: رضيه لأمر الدين**: الظاهر أن مراد المصنف أنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بتقديمه إياه للصلاة يكون راضيا به لأمر الدين عموما، ومنه الإمامة العظمى، وليس المراد بأمر الدين خصوص الامامة العظمى كما حمله عليه الشارح.

(٢) **قوله: فتقديمه صلى الله تعالى عليه وسلم إياه في الخلافة.. إلخ**: هكذا فيما وقفنا عليه من النسخ، وهو لا يتسق مع سياق الكلام، ولعل ههنا سقطا، وتمام الكلام: فتقديمه ﷺ لإمامة الصلاة تقديم له في الخلافة، أو إرشاد للأمة لتقديمه في الخلافة، أو نحو هذا الكلام. وأما إذا لم نحمل الكلام على السقط فوجهه أن قوله: تقديمه مبتدأ، وتقديم الصحابة معطوف عليه، وقوله: لذلك هو الخبر، وهو من قبيل الدليل الإني باعتبار أنه خبر عن قوله: فتقديمه، ومن قبيل الدليل اللمي باعتبار أنه خبر عن تقديم الصحابة. والله تعالى أعلم.

(٣) أخرجه البخاري في «الشروط» [٢٧٣١،٢٧٣٢]، وابن حبان في «السير» [٤٨٧٢].

و) الحال أنه (**قد وصفهم الله**)تعالى (**بأنهم أولو بأس شديد في قوله تعالى**: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] (كما هو قول جماعة من المفسرين) في تفسير الآية، منهم الزهري، والكلبي، ولو عبر بقوله: وقاتل مانعي الزكاة، ومسيلمة، بدل قوله: وقتاله لأفاد المقصود مع الوضوح.

(**وثباته**) بالرفع مبتدأ خبره «كما كان» أي وثباته (**عند مصادمة المصائب المدهشة**) التي تقتضي لعظمها أن يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه (**كما كان**) أي مثل ثباته الذي كان(**منه حين دُهِش الناسُ لما خرج إليهم موت النبي ﷺ**) أي خبر موته (**فذُهِلوا، وجزم عمر**) وهو مَنْ هو في الثبات (**أنه عليه** الصلاة و**السلام لم يمت، وقال**)رضِيَ الله عنه: («**من قال ذلك**) ـ أي أن النبي ﷺ مات ـ (**ضربت عنقه**»، **حتى قدم أبو بكر من السُنحِ**) بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة موضع معروف في عوالي المدينة، (**فدخل الحجرة الكريمة**)، فكشف عن وجهه الشريف ﷺ، فعرف أنه قد مات، فأكب عليه يقبله، (**ثم خرج** إلى الناس، (**فاستسكت عمر**) رضِيَ الله عنه أي طلب منه أن يسكت ليتكلم هو، (**فأبى**) عمر رضِيَ الله عنه (**أن يسكت**) لما هو فيه من الدهش، (**فتركه**) أبو بكر، (**وتكلم، فانحاز الناس إليه**) لعلمهم بعلو شأنه، (**فخطبهم، وقال**) في خطبته:

(«**أما بعد: فمن كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، ثم تلا قوله تعالى**: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ **الآية**) إلى قوله: ﴿ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٤] (**فآمَنَ الناسُ**) أي صدقوا بوفاة النبي ﷺ حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم الآية، (**وخرجوا يلهجون بتلاوتها**) أي يكررونها (**كأنهم لم يسمعوها**

قبل ذلك») لعظم ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته ﷺ، ومعنى ذلك كله وارد في الصحيح[(١)].

(وأما الثاني) وهو تقدير عدم النص على أبي بكر أي تعيينه للإمامة **(ففي إجماع الصحابة)** رضِيَ الله عنهم على إمامته **(غنى)** عن النص، **(إذهو)** أي الإجماع **(في ثبوت مقتضاه)** وهو الأمر الذي أُجْمِعَ عليه **(أقوى من خبر الواحد)** في ثبوت ما تضمنه، **(وقد أجمعوا عليه)** أي على إمامته **(غير أن عليا، والعباس، وبعضا)** كالزبير، والمقداد **(لم يبايعوا في ذلك الوقت)** الذي عقدت فيه البيعة، **(فأرسل)** أبو بكر رضِيَ الله عنه **(إليهم)** بعد ذلك، **(فجاؤوا فقال)** لمن حضر من الصحابة: **(هذا علي بن أبي طالب ولا بيعة لي في عنقه، وهو بالخيار في أمره أَلَا فأنتم بالخيار جميعا في بيعتكم إياي، فإن رأيتم لها غيري فأنا أول من يبايعه، فقال علي** رضِيَ الله عنه: **لا نرى لها أحدا غيرك، فبايعه هو وسائر المتخلفين)**[(٢)]، فتم بذلك إجماع الصحابة على بيعته.

وقد ذكر موسى بن عقبة في «مغازيه» أن عليا والزبير رضِيَ الله عنهُما قالا: «ما غضبنا إلا لأنا أخرنا عن المشورة، وإنا لنرى أن أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله ﷺ، وإنه لصاحب الغار، وثاني اثنين، وإنا لنعرف له شرفه وسنه، ولقد أمره رسول الله ﷺ أن يصلي بالناس وهو حي» انتهى ما نقله ابن عقبة.

وتخلف علي رضِيَ الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحا في الإجماع، **(وغاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه**[(٣)]**)** ومن تخلف معه كذلك رضي الله عنهم أجمعين

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في »الجنائز« [١٢٤١،١٢٤٢]، وابن حبان في «صحيحه» في »التاريخ« [٦٦٢٠]، والحاكم في «المستدرك»[٢٢٩٥].

(٢) أخرجه البيهقي في «الاعتقاد» [ص: ٣٥١]، وأصل الحديث عند الحاكم في «المستدرك» [٣/ ٦٦].

(٣) **قوله: فبايعه:** أي وانعقد الإجماع بذلك.

[الأصل الثامن:
فضل الصحابة الأربعة على حسب ترتيبهم في الخلافة]

(**الأصل الثامن: فضل الصحابة الأربعة**) الخلفاء (**على حسب ترتيبهم في الخلافة**).

أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضِيَ الله عنهم، (**إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى، وذلك لا يطّلع عليه إلا رسول الله ﷺ**) باطلاع الله تعالى سبحانه، (**وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم، ولا يَتَحَقَّقُ إدراكَ حقيقة تفضيله عليه**) الصلاة و (**السلام لبعضهم على بعض إن لم يكن**) دليل (**سمعي يصل إلينا قطعي في دلالته**) وسنده (**إلا الشاهدون لذلك الزمان**) يعني زمان الوحي والتنزيل، وأحوالَ النبي ﷺ معهم وأحوالَهم معه، (**لظهور قرائن الأحوال**) الدالة على التفضيل (**لهم**) دون من لم يشهد ذلك، (**و**) لكن (**قد**) وصل إلينا سمعيات (**ثبت ذلك**) التفضيل بها (**لنا صريحا**) من بعضها، (**ودلالة**) واستنباطا من بعضها: (**كما في «صحيح البخاري»**) بل في «الصحيحين» (**من حديث عمرو بن العاص**) رضِيَ الله عنه (**حين سأله**) أي حين سأل عمرو النبي (**عليه**) الصلاة و(**السلام**)، فقال: (**«من أحب الناس إليك من الرجال؟ فقال: أبوها» يعني عائشة** رضِيَ الله عنها)؛ وهذا اختصار للحديث، ولفظه في الصحيح: «قلت: أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة، فقلت: من الرجال؟ فقال: أبوها، قلت ثم من؟ قال: عمر بن الخطاب، فَعَدَّر جالا»[1]، وفي رواية: «لست أسألك عن أهلك إنما أسألك عن أصحابك»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في »فضائل الصحابة« [٣٦٦٢]، ومسلم في »فضائل الصحابة« [٢٣٨٤].
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة [٦/ ٣٥٦].

(**وتقديمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق**) واقع (**على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا، فثبت**) بمجموع ما ذكر (**أنه كان أفضل الصحابة**) رضِيَ الله عنهم، (**وصح من حديث ابن عمر في «صحيح البخاري» قال: «كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحدا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم»**)[١]، وفي رواية للبخاري: «كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، نخير أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان»[٢].

وفي رواية لأبي داود: «كنا نقول ورسول الله ﷺ حي: أفضل أمة النبي ﷺ بعده أبو بكر، ثم عمر، وعثمان، زاد الطبراني: فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره»[٣].

(**وصح فيه**) أي في «صحيح البخاري» أيضا (**من حديث محمد بن الحنفية**[٤]: قلت لأبي) يعني عليا رضِيَ الله عنه: (**أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ فقال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان، قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا واحد من المسلمين**»[٥]، فهذا عليٌّ نفسه) رضِيَ الله عنه (**مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس**) أي بعد النبيين.

(**وأفاد بعض ما ذكرنا**) وهو الأول والثاني (**تفضيل أبي بكر وحده على الكل، وفي بعضه**) وهو الثالث والرابع (**ترتيب الثلاثة**) في الفضل.

(**ولما أجمعوا**) يعني الصحابة رضِيَ الله عنهم (**على تقديم**[٦] علي بعدهم)

---

(١) أخرجه البخاري في »فضائل الصحابة« [٣٦٩٧].

(٢) أخرجه البخاري في »فضائل الصحابة« [٣٦٥٥].

(٣) أخرجه أبو داود في »السنة« [٤٦٢٨].

(٤) أخرجه الطبراني في «الأوسط» [٨/ ٣٠٣].

(٥) أخرجه البخاري في »فضائل الصحابة« [٣٦٧١].

(٦) أي بتقديمه للخلافة.

أي بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (**دل**) إجماعهم (**على أنه كان أفضل من بحضرته**[١])من الصحابة أي من كان موجودا منهم وقت تقديمه، (**وكان منهم**) أي من الذين بحضرته (**الزبير، وطلحة**)من العشرة المبشرين بالجنة، وإنما لم يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد ابن زيد مع وجودهما إذ ذاك؟ لأن طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى أن عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم أجمعين؛ (**فثبت**) بذلك (**أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة**)، والخلق عام أريد به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى، وينبه عليه قوله: بعد الثلاثة.

وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين:

أحدهما: أنه لا يلزم من مجرد إجماعهم على تقديمه في عقد الإمامة أن يكون أفضل الخلق، لجواز عقد الإمامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه.

الثاني: أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه أفضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه، أو تقدمت وفاته على الإجماع المذكور: كأبي عبيدة بن الجراح، وحمزة والعباس، وفاطمة؟ نعم إذا ضم إلى ذلك الإجماعُ على أنه أفضل ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك[٢]، وثبت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع (**هذا**) كما ذكرنا[٣].

---

(١) **قوله: أفضل من بحضرته**: أي أفضل الناس دون من بحضرته، كما يقال: يوسف أحسنُ إخوته أي أحسن الناس دون إخوته، لا أحسن الناس من بين اخوته كما قيل، لأن يوسف ليس من جملة إخوته، بل من جملة أبناء يعقوب أو جملة الإخوة.

(٢) **قوله: ثبت ذلك**: فيه أن هذا الإجماع إذا ثبت دليل مستقل على القضية، والضم يقتضي أن يكون الدليل هو المضموم مع المضموم إليه.

(٣) **قوله: هذا كما ذكرنا**: المناسب بكون «هذا» في مثل هذا المقام فصل الخطاب أن يقدر انتهى هذا، أو انقضى هذا. لا ما قدره الشارح وغيره في مثل هذا المقام.

[اعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة]

(**واعتقاد أهل السنة**) والجماعة (**تزكية جميع الصحابة**) رضِيَ اللهُ عنهم وجوبا بإثبات العدالة لكل منهم، والكف عن الطعن فيهم، (**والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم، إذ قال**: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾) [آل عمران: ١١٠] وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، «وسطا» أي عدولا خيارا، والصحابة هم المُشافَهُون بهذا الخطاب على لسان النبي ﷺ حقيقة، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [التحريم: ٨]، وقال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿۞ لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، (**وكذا**) أي وكثناء الله عليهم أثنى عليهم (**رسول الله** ﷺ، **روي عنه**) ﷺ أنه قال: («**أصحابي كالنجوم**) بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه الدارمي، وابن عدي وغيرهما[1].

(**و**) أنه ﷺ قال: («**لو أنفق أحدهم**») كذا في نسخ المتن، والذي في «الصحيحين»: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدا أنفق (**مثل أحد ذهبا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفَه**»)[2]، وفي رواية لهما: «فإن أحدكم»[3] بكاف الخطاب، وفي رواية الترمذي: «لو أنفق أحدكم» الحديث[4]، و «النصيف» ـ بفتح النون ـ: لغة في النصف، وقال ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم» أخرجه الشيخان.

---

(١) أخرجه ابن عدي في «الكامل» [٢٣٧٦ - ٣٧٧].

(٢) أخرجه البخاري في «فضائل الصحابة» [٣٦٧٣]، ومسلم في «فضائل الصحابة» [٢٥٤٠].

(٣) أخرجه مسلم في «فضائل الصحابة» [٢٥٤١].

(٤) أخرجه الترمذي في «جامعه» في «المناقب» باب: ـ ٥٩ - [٣٨٦١].

وقال ﷺ: «اللهَ اللهَ في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه» أخرجه الترمذي[١]، ولنا على هذا الحديث كتابة مختصرة.

[ما جرى بين علي ومعاوية كان عن اجتهاد، وبيانُ سببه]

(وما جرى بين معاوية وعلي رضِيَ الله عنهُما**)** من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضِيَ الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة **(كان مبنيا على الاجتهاد)** من كل منهما **(لا منازعة من معاوية)** رضِيَ الله عنه **(في الإمامة، إذ ظن علي)** رضِيَ الله عنه **(أن تسليم قتلة عثمان)**على الفور **(مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة)** العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام،**(خصوصا في بدايتها)** قبل استحكام الأمر فيها،**(فرأي التأخير)** أي: تأخير تسليمهم**(أصوب إلى أن يتحقق التمكن)** منه، **(ويلتقطهم)** أولا فأولا، **(فإن بعضهم عزم على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان، على ما نقل في القصة من كلام الأشتر النخعي إن صح)** ذلك،**(والله أعلم)** أصحيح هو أم لا، وقد كان الذين تمالؤوا على قتل عثمان رضِيَ الله عنه وحصره جموعا: جمع من أهل مصر، قيل: إنهم ألف، وقيل: سبعمائة، وقيل خمسمائة؛ وجمع من الكوفة؛ وجمع من البصرة، قدموا كلهم المدينة، وجرى منهم ما جرى بل قد ورد: أنهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف، فهذا هو الحامل لعلي رضِيَ الله عنه على الكف عن التسليم.

---

(١) أخرجه الترمذي في «جامعه» في »المناقب« باب: - **٥٩** - [**٣٨٦٢**]، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(أو) أمر آخر وهو **(أنه)** يعني عليا رضِيَ الله عنه **(رأى أنهم)** أي: قتلة عثمان رضِيَ الله عنه **(بغاة)** جمع باغ **(أتوا ما أتوا)** من القتل **(عن تأويل فاسد، استحلوا به دم عثمان)** رضِيَ الله عنه **(لإنكارهم عليه أمورا ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلا)** منهم: كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبا له، ورده إلى المدينة بعد أن طرده[١] النبي ﷺ منها، وتقديمه أقاربه في ولاية الأعمال؛ **(والباغي إذا انقاد إلى الإمام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأي أبي حنيفة)** رضِيَ الله عنه **(وغيره)**، وهو المرجح من قول الشافعي، لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا في القتال، أو في القتال لا بسببه، فإنهم ضامنون له، فهذان توجيهان لما ذهب إليه علي رضِيَ الله عنه.

(والأوجه) منهما **(هو الأول؛ لذهاب كثير)** من العلماء رحمهم الله تعالى **(إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة، بل)** هم **(ظلمة وعتاة، لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنهم أصروا)** على الباطل **(بعد كشف الشبهة)** وإيضاح الحق لهم، **(فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا)** إذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد، وهذا لا يتمشى على مذهب الإمام الشافعي من أن من لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق.

نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال، فإنه لم يقاتل بل نهى عن القتال، فإنه قال لما هَمَّ أبو هريرة بالقتال: «عزمت عليك يا أبا هريرة إلا رميت بسيفك، فإنما تراد نفسي، وسأقي المسلمين بنفسي» رواه أبو سعيد المقبري عن أبي هريرة كما ذكره صاحب «الاستيعاب» **(هذا)** كما ذكرنا لك.

---

(١) **قوله: بعد أن طرده النبي ﷺ**: الذي طرده النبي ﷺ عن المدينة هو الحكم أبو مروان، وأما مروان فقد اختلف في صحبته، والأكثر على أنه لا صحبة له، وانظر تفصيل ذلك في كتابنا «فصل الخطاب في مواقف الأصحاب».

[اتفق أهل الحق على أن معاوية كان أيام الإمام علي من الملوك، واختُلف في إمامته بعده]

(و) اعلم أنه قد (**اتفق أهل الحق**) وهم أهل السنة والجماعة رضِيَ الله عنهم (**على أن معاوية أيام**) خلافة (**علي**)رضِيَ الله عنه (**من الملوك لا**)من (**الخلفاء، واختلف مشايخنا في إمامته**[1])؛ أي: إمامة معاوية (**بعد وفاة علي**[2]) رضِي الله عنه، (**فقيل: صار إماما**)انعقدت له البيعة، (**وقيل: لا**) أي: لم يصر إماما؛(**لقوله عليه**) الصلاة و (**السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون، ثم تصير ملكا عضوضا»**)كذا أورده المصنف، و «العضوض» فسره الأزهري في «تهذيب اللغة» بأنه الذي فيه عسف وظلم، كأنه يعض على الرعايا. والحديث في «السنن» رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي، لكن بغير هذا اللفظ، وأقرب الألفاظ إليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفينة: قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: الخلافة بعدي

---

(١) **قوله: واختلف مشايخنا في إمامته...إلخ**: مما ينبغي التنبيه عليه أن الخلافة قسمان: خلافة حقيقية: وهي ما إذا كان الخليفة مستجمعا لشروط الخلافة وكانت إمامته عن اختيار من أهل الحل والعقد وبيعة منهم، وخلافة ضرورة: وهي ما لم يكن الخليفة مستجمعا لشروط الخلافة، أو كان مستجمعا لها ولكن لم تكن خلافته عن طريق الاختيار، بل كانت خلافته عن طريق الوراثة أو عن طريق الاستيلاء على الحكم، وهذا هو الحال في معظم من تأمر على المسلمين بعد ثلاثين سنة من وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. وخلفاء الضرورة بعد استتباب الأمر لهم تعتبر خلافتهم مشروعة، وتنفذ أحكامهم، ولا يجوز الخروج عليهم إلا بشروط خاصة، فمراد من قال: إن معاوية صار إماما بعد تسليم الحسن له أن خلافته بعد ذلك خلافة حقيقية، ومراد من قال: انه لم يصر إماما أن خلافته بعد ذلك كانت خلافة ضرورة كما يدل عليه التعليل بأن تسليم الحسن ما كان إلا لضرورة عدم تسليمه هو للحسن.. إلخ، وكذلك الاستدلال بالحديث.

(٢) **قوله: بعد وفاة علي**: أي بعدها بنحو ستة أشهر كما سيأتي قريبا، كما أن المراد بقول الشارح: انعقدت له البيعة، أن البيعة انعقدت له حينما بويع له، وذلك بعد تسليم الحسن الأمر له.

ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا»[١]، **(وقد انقضت الثلاثون بوفاة الإمام علي** رضِيَ الله عنه**)**، وهذا تقريب، فإن عليا رضِيَ الله عنه توفي في شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة، والأكثر على أنه في سابع عشرة، ووفاة النبي ﷺ سنة إحدى عشرة في ربيع الأول، والأكثر على أنها في ثاني عشرة، فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة، وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضِيَ الله عنهُما. **(وينبغي أن يحمل قول من قال بإمامته)** أي معاوية **(عند وفاة علي على ما بعده)** أي: بعد زمن وفاة علي رضِيَ الله عنه **(بقليل)** هو نحو نصف سنة كما ذكرنا، وذلك **(عند تسليم الحسن)** الأمر **(له)** أي لمعاوية.

وقصة تسليمه له في «صحيح البخاري» عن الحسن البصري رضِيَ الله عنه قال: «استقبل ـ والله ـ الحسنُ بن علي معاويةَ بكتائبَ أمثالِ الجبالِ، فقال عمرو بن العاص لمعاوية: إني لأرى كتائب[٢] لا تُوَلِّي حتى تَقْتُلَ أقرانَها، فقال

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه» في «السنة» [٤٦٤٦]، والترمذي في «جامعه» في «الفتن» [٢٢٢٦]، والنسائي في «الكبرى» [٨١٥٥].

(٢) **قوله: استقبل ـ والله ـ الحسن بن علي معاوية.. إلخ:** (كتائب): جمع كتيبة وهي طائفة من الجيش تجتمع، وقوله: أمثال الجبال: أي لا يرى لها طرف لكثرتها كما لا يرى من قابل الجبل طرفه، ويحتمل أن يريد شدة البأس، وقوله: وكان أي معاوية خير الرجلين؛ لأنه كان طالبا للصلح، وكان عمرو طالبا للقتال، وقوله: أي عمرو داخل في مقول القول، وقوله: (فأعرِضا عليه) أي ما شاء من المال، (وقولا له) أي في حقن دماء المسلمين بالصلح. (واطلبا إليه) أي منه خلع نفسه من الخلافة وتسليم الأمر لمعاوية، وابذلا في مقابل ذلك ما يشاء، وقوله: (إنا بنو عبد المطلب قد أصبنا من هذا المال) أي: إنا جبلنا على الكرم والتوسعة على اتباعنا من الأصل والموالي، وكنا نتمكن على ذلك بالخلافة حتى صار ذلك لنا عادة، وقوله: (إن هذه الأمة) أي العسكرين الشامي والعراقي (قد عاثت في دمائها) أي: قتل بعضها بعضا؛ فلا يكفون عن ذلك إلا بالصفح عما مضى منهم والتأليف بالمال، وأراد الحسن بذلك كله تسكين الفتنة، وتفرقة المال على من لا يرضيه إلا المال، فوافقاه على ما شرط من جميع ذلك، والتزما له من المال في كل عام، والثياب والأقوات ما يحتاج إليه لكل ما من ذكر. «فتح الباري»، «كتاب الفتن».

له معاوية ـ وكان والله خيرَ الرجلين ـ : أيْ عمرُو! إن قَتَلَ هؤلاء هؤلاء، وهؤلاء هؤلاء، مَنْ لِي بأمور المسلمين؟ مَنْ لي بِنسائهم؟ من لي بِضَيْعتِهم؟ فبعث إليه رجلين من قريش من بني عبد شمس: عبدَ الرحمن بنِ سمرةَ، وعبدَ الرحمن بن عامر، فقال: اذهبا إلى هذا الرجل، فأَعْرِضا عليه، وقولا له، وَاطْلُبا إليه، فدَخَلا عليه وتَكَلَّما وقالا له، وطَلَبا إليه، فقال لهم الحسنُ بنُ عليٍّ: إنَّا بنو عبدِ المطَّلبِ قد أَصَبْنا من هذا المالِ، وإنَّ هذه الأمة قد عاثَتْ في دِمائِها، قالا له: فإنَّه يَعْرِضُ عليكَ كذا وكذا، ويطلُبُ إليك، ويسألك، قال: مَنْ لي بِهذا؟ قالا: نحن لكَ بِهِ، فما سَأَلَهما شيئًا إلّا قالا: نحْن لكَبه، فَصالَحه، قال الحسنُ ـ أي البصري ـ : ولقد سمعتُ أبا بكرةَ يقول: رأيتُ رسولَ الله ﷺ على المِنْبَرِ والحسنُ بنُ عليٍّ إلى جَنْبِهِ وهو يُقْبِلُ على النَّاس مرَّةً، وعليه أُخْرى، ويقول: إنَّ ابْني هذا سَيِّدٌ ولعلَّ اللهَ أنْ يُصْلِحَ به بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظيمتَيْنِ مِنَ المسلمين)[1].

(**ووجه قول المانعين**) لإمامة معاوية (**بعد تسليمه**) أي بعد تسليم الحسن الأمر له (**أن تسليمه**) أي الحسن (**ما كان إلا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن، وقصد القتالِ والسفكِ إن لم يسلم الحسن، ولم ير الحسن ذلك**) أي لم يكن رأيه القتال والسفك، (**فترك**) الأمر له صونا لدماء المسلمين. هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضِيَ الله عنه.

(و) قد (**اختلف في إكفار يزيد ابنه**[2]، فقيل: نعم) لما وقع منه من الاجتراء على الذرية الطاهرة: كالأمر بقتل الحسين رضِيَ الله عنه، وما جرى مما ينبو عن

---

(١) أخرجه البخاري في »الصلح« [٢٧٠٤].

(٢) **قوله: واختلف في إكفار يزيد.. إلخ**: لأجل معرفة حال يزيد وما يتعلق بذلك يراجع كتابنا: «فصل الخطاب في مواقف الأصحاب».

سماعه الطبع، ويصم لذكره السمع، (**وقيل: لا، إذ لم يثبت لنا عنه تلك الأسباب الموجبة**) للكفر.

(**وحقيقة الأمر**) أي الطريقة الثابتة القويمة في شأنه (**التوقف فيه، ورجع أمره إلى الله سبحانه**)، لأنه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهواجس الضمائر، فلا نتعرض لتكفيره أصلا، وهذا هو الأسلم. والله سبحانه أعلم.

❊ ❊ ❊

الأصل التاسع:
شروط الإمام

(**الأصل التاسع: شرط الإمام بعد الإسلام**) أمور (**خمسة**:

الذكورة والورع والعلم والكفاءة)، وقد أخل المصنف باشتراط التكليف والحرية، وكأنه تركه لظهور أنه لا تصح إمامة الصبي والمعتوه، لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير الأمور العامة، ولا إمامة العبد، لأنه مستغرَق الأوقات بحقوق السيد محتقر في أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره.

واشتراط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة لا تصح، إذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح[1]، ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب.

وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الإسلام، ومراد حجة الإسلام به هنا العدالة، وبها عبر الأكثر، وهي المرتبة الأولى من مراتب الورع، لأن حجة الإسلام جعل في «الأحياء» الورع أربع مراتب:

المرتبة الأولى: منها: ترك ما يوجب اقتحامُهُ وصفَ الفسق، وأما المراتب الثلاث الأخرى فليس شيء منها مرادا هنا، فلا ضرورة بنا إلى سردها، ومحلها من كتاب الإحياء معروف.

---

(١) أخرجه البخاري في »الحيض« [٣٠٤]، ومسلم في »الإيمان« [٨٠].

والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق، لأنه ربما اتبع هواه في حكمه وصَرْفِهِ أموال بيت المال بحسب أغراضه، فتضيع الحقوق.

وأما العلم فالمصنف تابع لحجة الإسلام أيضا في التعبير به، لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه، وليس ذلك مراد حجة الإسلام، وإنما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات، وفي كتاب «الاقتصاد»، وسيأتي توجيهه[١].

وأما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز، (**والظاهر أنها أعم من الشجاعة، إذ**) المراد بها القدرة على القيام بأمور الإمامة، فلذلك (**تنتظم**) أي تتناول (**كونه ذا رأي**) بأن يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور، (**و**) ذا (**شجاعة**) أي قوة قلب (**كي لا يجبن عن الاقتصاص**)من الجناة (**وإقامة الحدود**) على الزناة والسراق ونحوهم، (**و**) لا عن (**الحروب الواجبة**) وجوب عين أو وجوب كفاية، (**وتجهيز الجيوش**) للقاء العدو.

(**وهذا**) الشرط يعني الشجاعة(**مما شرطه الجمهور**.

ونسب قريش) هو الشرط الخامس (**أي**) يشترط (**كونه من أولاد النضر بن كنانة**)، لأن النضر جامع أنساب قريش إليه تنتهي، (**خلافا لكثير من المعتزلة**) في قولهم بعدم اشتراطه.

لنا قوله ﷺ: (**الأئمة من قريش**) رواه النسائي، وقدمنا تخريجه، وقوله ﷺ: (**الناس تبع لقريش**) أخرجه الشيخان[٢].

---

(١) **قوله: وسيأتي توجيهه**: الظاهر أن مراده توجيه مراد المصنف.

(٢) أخرجه البخاري في »المناقب« [**٣٤٩٥**]، ومسلم في »الإمارة« [١٨١٨].

وفي البخاري من حديث معاوية: (**إن هذا الأمر في قريش**)[١].

وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله ﷺ فيما رواه البخاري: (**اسمع وأطع وإن عبدا حبشيا كأنَّ رأسَه زبيبةٌ**)[٢].

وأجيب بحمله على من ينصبه الإمام أميرا على سرية أو غيرها دفعا للتعارض بين الأدلة، ولأن الإمام لا يكون عبدا بالإجماع.

ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى ولا حجة الإسلام في عقائده اشتراط كونه سميعا بصيرا ناطقا، ولا بد منها.

(**ولا يشترط كونه**) أي الإمام (**هاشميا**) أي من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبي النبي ﷺ لأنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم، (**ولا**) كونه (**معصوما خلافا للروافض**) في اشتراطهما، ولا متمسك لهم فيهما.

(**وزاد كثير**) من العلماء (**الاجتهاد في الأصول**) أي أصول الدين، وأصول الفقه، (**و**) في (**الفروع**) وهو مراد حجة الإسلام بالعلم كما قدمناه، ليتمكن بذلك من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية، ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا، لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات.

(**وقيل: لا**) يشترط الاجتهاد (**ولا الشجاعة لنُدرة اجتماع هذه**) الأمور (**في واحد**)، ونون الندرة مضمومة، (**ويمكن تفويض مقتَضَيات الشجاعة**) أي الأمور التي تقتضي كون الإمام شجاعا من الاقتصاص وإقامة الحدود وقَوْد الجيوش

---

(١) أخرجه البخاري في »المناقب« [٣٥٠٠].

(٢) أخرجه البخاري في »الأذان« [٦٩٦].

إلى العدو (و) تفويض (**الحكم إلى غيره، أو**) أن يحكم هو (**بالاستفتاء**) للعلماء.

(**وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة**) أي لصحة الولاية، (**فيصح تقليد الفاسق**) الإمامة عندهم (**مع الكراهة، وإذا قُلِّد**) إنسان الإمامة حال كونه (**عدلا ثم جار**) في الحكم (**وفسق**) بذلك أو غيره (**لا ينعزل، و**) لكن (**يستحق العزل إن لم يستلزم**) عزله (**فتنة، ويجب أن يدعى له**) بالصلاح ونحوه، (**ولا يجب الخروج عليه، كذا**) نقل الحنفية (**عن أبي حنفية**).

(**وكلمتهم قاطبة**) متفقة (**في توجيهه**) على أن وجهه هو (**أن الصحابة**) رضِيَ الله عنهم (**صلوا خلف بعض بني أمية، وقبلوا الولاية عنهم**)، فقد صلّى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم، وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البَكّاء قال: أدركت عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يصلي خلف أئمة الجور[1].

(**و**) في هذا التوجيه نظر ظاهر، إذ (**لا يخفى أن أولئك**) البعض من بني أمية (**كانوا ملوكا**) تغلبوا على الأمر، (**والمتغلب تصح منه هذه الأمور**) أي ولاية القضاء والإمارة والحكم بالاستفاء ونحوها (**للضرورة،**[2]) وليس من شرط صحة

---

(١) **قوله: أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم.. إلخ**: مما ينبغي التنبيه عليه أن كلمة أصحاب المضافة إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم إذا وردت في كلام رسول الله أو في كلام الصحابة والتابعين أن المراد بها الأصحاب بحسب عرف اللغة، وهم من لهم صحبة خاصة برسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، دون من لقيه ولو مرة أو قليلا كما هو عند معظم المحدثين.

(٢) **قوله: للضرورة**: هذا هو محل النظر، وذلك ببيان أن الشروط المتقدمة ومنها العدالة، معتبرة في الإمام الذي تصح إمامته لغير الضرورة، وأما بعض بني أمية الذين ورد بهم النقض على =

الصلاة خلف الإمام عدالته)، فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة يرفعه: **(الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر)**[١]، **(وصار)** الحال عند التغلب **(كما لم يوجد قرشي عدل، أو وجد)** قرشي عدل **(ولم يقدر)** أي لم توجد قدرة **(على توليته، لغلبة الجَوَرَة)** على الأمر، إذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة، وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات، ونكاح من لا ولي لها، وجهاد الكفار، وغير ذلك.

(وإذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل منهم للإمامة **(فالأولى)** بالولاية **(أفضلهم**[٢]**، فإن ولي المفضول مع وجوده)** أي الأفضل **(صحت الإمامة، لأن عمر رضى الله عنه)** لما حضرته الوفاة **(جعل الأمر شورى في الستة)**: عثمان، وعلى، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف،

= اشتراط العدالة في الإمام فهم من خلفاء الضرورة، يحكم بصحة ولايتهم لضرورة عدم تعطل مصالح الأمة.

(١) أخرجه أبو داود في »الجهاد« [٢٥٣٣].

(٢) **قوله: فالأولى أفضلهم**: قال إمام الحرمين في فصل إمامة المفضول من كتابه «الغياثي»: والذي يتعين الوقوف عليه أن الذي يقع التعرض له من الفضل والقول في الفاضل والمفضول، ليس هو على القدر والمرتبة وارتفاع الدرجة والتقرب إلى الله في عمله، فربّ وليٍّ من أولياء الله وهو قطب الأرض وعماد العالم لو أقسم على الله لأبرَّه، وفي العصر من هو أصلح للقيام بأمور المسلمين منه، فإذا أطلقنا الأفضل في هذا الباب، عنينا به الأصلح للقيام على الخلق بما يستصلحهم، ثم بعد أن ذكر الإمام الخلاف في إمامة المفضول قال: لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل، واقتضت مصلحةُ المسلمين تقديمَ المفضول، وذلك لصفو الناس وميل أولي النجدة والبأس إليه، ولو فرض تقديم الفاضل لاشْرَأَبَّتْ الفتن، وثارت المحن، ولم نَجِدْ عَدَدًا، وتفرقت الأجناد بددا، فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة «الإدارة والسياسة» تقتضي تقديم المفضول قدم لا محالة. «غياث الأمم» (١٦٥ - ١٦٧).

رضِيَ الله عنهم[1]، (أن يولى) الإمامة (**أيهم، ولم يكونوا سواء في الفضل، للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين.**)

[الاختلاف في التفضيل بين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما]

واختلف أهل السنة بين علي وعثمان، فتوقف بعضهم)، وروي التوقف عن الإمام مالك. حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله تعالى سئل أي الناس أفضل بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر، ثم قال: أَوَفي ذلك شك، قيل له: فعلي وعثمان؟ قال ما أدركت أحدا ممن اقْتُدِيَ به يفضل أحدهما على صاحبه؛ وحكى القاضي عياض قولا أن مالكا رجع عن الوقف إلى تفضيل عثمان، قال القرطبي: وهو الأصح إن شاء الله تعالى؛ وقد مال إلى التوقف بينهما أيضا إمام الحرمين، فقال: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل، ثم عمر، وتتعارض الظنون في عثمان وعلي، انتهى، وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل ظني، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري، وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق: أو في ذلك شك.

(**وجزم آخرون**) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري (**بتفضيل علي**) على عثمان، (**والأكثر على تفضيل عثمان**) كما حكاه عنهم الخطابي وغيره، وإليه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك، (**فعلم**) من جعل الأمر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي (**أن الأفضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال**) فيمن يتولى الإمامة، لا شرطا لصحة ولايتها؛ والتعبير بشرط الكمال إنما هو متعارف للحنفية لا للأشعرية.

---

(١) أخرجه البخاري في »فضائل الصحابة« [٣٧٠٠].

[لا يولى الإمامةَ أكثرُ من واحد]

(**ولا يولى**) الإمامة (**أكثر من واحد**) لقوله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري[1]، والأمر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل، فإنه إذا أصر على الخلاف كان باغيا، فإذا لم يندفع إلا بالقتل قتل؛ والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام، واندفاع الفتن، وإن التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة.

(**قال الحجة**) حجة الإسلام الغزالي: (**فإن وُلِّيَ عدد موصوفون**) وعبارة الحجة: إذا اجتمع عدة من الموصوفين (**بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر**)، وعبارته من أكثر الخلق، (**والمخالف**) للأكثر (**باغ يجب رده إلى الانقياد إلى الحق، انتهى، وكلام غيره من أهل السنة**) مقتضاه (**اعتبار السبق فقط**)، فإذا بايع الأقل ذا أهلية أولا ثم بايع الأكثر غيره (**فالثاني يجب رده**)، والإمام هو الأول، ويمكن تأويل كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماعهم في الوجود، لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله: فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جريا على ما هو العادة الغالبة، فلا مفهوم له. وبالله التوفيق.

[طرق عقد الإمامة]

(**ويثبت عقد الإمامة**) بأحد أمرين (**إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق** رضِيَ الله عنه) حيث استخلف عمر رضِيَ الله عنه، وإجماع الصحابة

---

(١) أخرجه مسلم في »الإمارة« [١٨٥٣].

على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف، **(وإما ببيعة)** من تعتبر بيعته من أهل الحَل والعقد، ولا يشترط بيعة جميعهم، ولا عدد محدود، بل يكفي بيعة **(جماعة من العلماء، أو)** جماعة **(من أهل الرأي والتدبير، وعند)** الشيخ **(أبي الحسن الأشعري)** رحمه الله تعالى **(يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي)**، فإذا بايع انعقدت، فقد قال عمر لأبي عبيدة: أبسط يدك أبايعك، فقال: أتقول هذا وأبو بكر حاضر، فبايَعَ أبا بكر رضِيَ الله عنهم، ولم يتوقف أبوبكر إلى انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه، وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم، وإنما يكتفى بالواحد الموصوف بما مر **(بشرط كونه)** أي عقد البيعة منه **(بمشهد شهود)** أي بحضورهم، **(لدفع الإنكار)** أي إنكار الانعقاد **(إن وقع)** بأن ينكر العاقد وقوعه، أو بأن ينكر إنسان آخر انعقاده، ويدعي أنه عَقَد لغيره سراً عقدا متقدما على هذا العقد، وبهذا الثاني خاصة صور صاحب المقاصد والمواقف الإنكار.

(وشرط المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للإمامة أخذا من جعل عمر الأمر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس، **(وذكر بعض الحنفية اشتراط)** مبايعة **(جماعة دون عدد مخصوص)**، فلم يكتفَ بالواحد.

❋ ❋ ❋

الأصل العاشر:
في إمامة الضرورة

الأصل العاشر: (**لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة**) بأن تَغَلَّبَ عليها جاهل بالأحكام أو فاسق، (**وكان في صرفه**) عنها (**إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته على ما قدمنا في الأصل التاسع، كي لا يكون**) بصرفنا إياه وإثارة الفتنة التي لا تطاق (**كمن يبني قصرا ويهدم مصرا، وإذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي**) أي أقضية قضاتهم (**في بلادهم التي غلبوا عليها، لمسيس الحاجة**) أي حاجتهم إلى تنفيذها، (**فكيف لا نقضي بصحة الإمامة**) مع فقد الشروط، (**عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها**) أي الإمامة بأن لا يحكم بالانعقاد، فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم، وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء.

(**وإذا تغلب آخر**) فاقد للشروط (**على**) ذلك (**المتغلب**) أولا (**وقعد مكانه**) قهرا (**انعزل الأول، وصار الثاني إماما**).

ويجب طاعة الإمام عادلا كان أو فاجرا إذا لم يخالف الشرع) لحديث مسلم: (**من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة مات مِيتَة جاهلية**)[1]، وحديث الصحيحين: (**من كره من أميره شيئا فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا مات**

---

(١) أخرجه مسلم في »الإمارة« [١٨٤٨].

مِيتَة جاهلية)[١]، وحديث مسلم: (**من وَلِيَ عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله، فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة)**[٢].

وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث الصحيح بلفظ: (**لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف)**[٣].

وفي البخاري والسنن الأربعة بلفظ: (**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)**[٤].

هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين والله سبحانه ولي التوفيق[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في »الفتن« [٧٠٥٣]، ومسلم في »الإمارة« [١٨٤٩/ ٥٦].

(٢) أخرجه مسلم في »الإمارة« [١٨٥٥/ ٦٦].

(٣) أخرجه البخاري في »أخبار الآحاد« [٧٢٥٧]، ومسلم في »الإمارة« [١٨٤٠].

(٤) أخرجه البخاري في »الأحكام« [٧١٤٤]، وأبو داود في »الجهاد« [٢٦٢٦]، والترمذي في »الجهاد« [١٧٠٧]، والنسائي في «المجتبى» في »البيعة« [٧/ ١٦٠]، وابن ماجه في »الجهاد« [٢٨٦٤].

(٥) **حكم حكام الجور الموالين لغير المسلمين:**

مما ينبغي التنبيه عليه أن ولاة الضرورة الذين نهى النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم عن الخروج عليهم، وعن نزع اليد عن طاعتهم في المعروف، هم الحكام المسلمون المستسلمون لدين الله تعالى، المنقادون لشرعه، الذين لا يفضلون قوانين وضعية على شرع الله تعالى، ولا يستبدلونه بها، لكنهم يفتقدون الشروط المعتبرة في حكام المسلمين، ويخالفون شرعه في سلوكهم، ويجورون في بعض أحكامهم كما هي الحالة الغالبة في حكام المسلمين عبر التاريخ، وهذا النوع من الحكام هو الذي قال عنه العلماء: إنه إن كان في محاولة صرفه =

= إثارة فتنة لا تطاق، حكَمْنا بانعقاد إمامته، كي لا نكون كمن يبني قصرا ويهدم مصرا.
وأما الحكام الذين يدّعون الإسلام ومع ذلك يُلغون العمل بالقوانين الشرعية وتنفيذَها، ويجعلون لها بديلا من أحكام وضعية، ويعادون الجانب المتعلق بالإدارة والقضاء من شرع الله تعالى، وينفذون خطط الكفار للقضاء على الإسلام والمسلمين، ويحُولون بكل ما في وسعهم دون تحكيم شرع الله تعالى، ونشر الإسلام والدعوة إليه، هؤلاء هم صنيعة الكفار ووكلاؤهم المؤتمنون في العالم الإسلامي، قد صنعهم الكفار على أعينهم، وغذوهم بلبانهم، وفسحوا لهم المجال لتولّي الحكم في البلدان الإسلامية والاستمرار فيه كي يراعوا مصالح أسيادهم، وينفذوا خططهم في الحيلولة دون تقدم الإسلام والمسلمين، وتقدم بلدانهم ونهضتها، فهؤلاء الحكام هم من يطلق عليهم العلمانيون، وهم النوع الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۞ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]، وقال فيهم: ﴿ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].
وهؤلاء ليسوا من حكام الضرورة الذين تكلم الأصوليون والفقهاء عليهم، وأجروا عليهم أحكام حكام العدل من نفوذ أحكامهم، ومنع الخروج عليهم، والنهي عن نزع اليد عن طاعتهم في المعروف.
والصبرُ على هؤلاء ليس من قبيل الصبر على الحاكم الجائر، بل من باب الصبر على المستولي الكافر. وِلايَتُهُم غير صحيحة وأحكامهم غير نافذة، ولا طاعة لهم على أحد، وهم مستحقون للخلع، لكن خلعهم منوط بالاستطاعة.

نعم يجب الصبر عليهم إذا كان في الخروج عليهم مفسدة عظيمة للمسلمين، لكنه مع ذلك يجب إعداد العدة لصرفهم عن الحكم، واستبدالهم بحكام صالحين، كما يجب الحيلولة دون ظلمهم وتحقيقهم لمخططات الكفار بالمظاهرات السلمية الجماهيرية، والنداء فيها بطلب عدولهم عن تنفيذ هذه المخططات، والمطالبة بإقصارهم عن الظلم والجور والفساد.
نعم نصح الحكام ينبغي أن يكون في السر والخفاء، لكن هؤلاء لا تجدي فيهم إلا المظاهرات التي تفضح أعمالهم وتجبرهم على الإقصار عنها أو عن قسم منها.

....

= وهذه المظاهرات هي من باب النصيحة الواجبة على كل المسلمين، والتي عبر عنها النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم أنها هي الدين بقوله: «الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة (٥٥)، (٩٥)، و أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الإيمان، باب: قول النبي ﷺ: «الدين النصيحة».

لكن ينبغي في مثل هذه الأمور أن تراعى الحكمة والموازنات الشرعية، والمصالح والمفاسد المترتبة عليها، ويكون القرار فيها لأهل العلم الواعين، وأهل الخبرة من الساسة الملتزمين بالإسلام، المثقفين ثقافة إسلامية، وألا يترك مثل هذه الأمور لحماسة الشباب، وقرار أناس غير مؤهلين لأمثال هذه الأمور، حتى لا تطغى المفسدة على المصلحة المطلوبة، ولا يحصل عكس المقصود.

وينبغي التنبيه هنا على أمر آخر، وهو أننا قد بينا أنه لا يجوز الخروج على حكام الجور، وذلك لما يترتب عليه من المفاسد الكثيرة التي عبر عنها العلماء بقولهم: «كي لا نكون كمن يبني قصرا ويهدم مصرا»، لكنه إذا تهور فريق من الناس، وخرجوا عليهم بالسلاح من أجل ظلمهم وفسادهم لا يجوز للحاكم أن يقاتلهم، وإذا قاتلهم لا يجوز لأحد أن يكون جنديا له، ولا متعاونا معه، بل واجب الحاكم أن يُقْصِر عما هو عليه من الظلم والجور وتنفيذ مخططات الكفرة، وهذا ما قرره الفقهاء الأئمة الأربعة في كتبهم الفقهية في باب قتال البغاة.

فظهر بهذا البيان أن حكام المسلمين الذين لا يحكمون بالعدل صنفان:

الصنف الأول: حكام الضرورة.

والصنف الثاني: حكام التسلط والجبر، وقد بينا أحكامهما.

وهناك صنف ثالث: وهم حكام يحاولون الإصلاح والتقليل من الفساد ما أمكنهم، ويحاولون بجهدهم التخلص من سطوة الكفار، وتخليصَ العالم الإسلامي من وصايتهم، ويقومون بما يستطيعونه من هذا الأمر بتدرج وحكمة، فأولئك ليسوا من هؤلاء ولا هؤلاء، بل يجب على المسلمين كافة أن يوالوهم، ويتعاونوا معهم، ويعينوهم بكل قواهم فيما يحاولون القيام به، والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه. والله تعالى أعلم.





الخاتمة

في بحث الإيمان





النظر الأول:
في مفهوم الإيمان لغة وشرعا

(الخاتمة في بحث الإيمان:

والنظرُ فيه في مواضع) ثلاثة: في (**مفهومه، وفي متعلقه، و**) في (**حكمه**.

أما النظر الأول): ففي مفهوم الإيمان لغة وشرعا.

أما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد، وهمزة آمن للتعدية أو الصيرورة، فعلى الأول كأن المصدِق جعل الغير آمنا من تكذيبه؛ وعلى الثاني كأن المصدِق[1] صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا.

وباعتبار تضمنه معنى الإقرار والاعتراف يعدى بالباء كما في قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]؛ وباعتبار تضمنه معنى الإذعان والقبول يعدى باللام، ومنه: ﴿۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞ﴾ [العنكبوت: ٢٦]. والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة[2]، مثل: آمنت بالله

---

(١) **قوله: كأن المصدق...إلخ**: فيه أن فِعْل الصيرورة لصيرورة الفاعل لا لصيرورة المفعول؛ فلا يجوز أن يكون المصدق بفتح الدال اسم مفعول، والمقام يقتضي أن يكون هو الذي صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا، لا المصدق اسم فاعل، وكون الهمزة للصيرورة يقتضي أن يكون الذي صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا هو المصدق اسم فاعل؛ فلا يظهر وجه لحمل الهمزة على الصيرورة.

(٢) **قوله: والحكم الواحد إلخ**: يحتمل أن يكون هذا كلاما مستقلا مبتدأ لبيان الواقع، ويحتمل أن يكون لتأييد ما قبله، يعني كما أن الحكم الواحد يقع تعلقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة كذلك يختلف تعديه بالحرف باعتبار ما تضمنه من المعنى.

أي: بأنه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه[١]، وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به، وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد الله المُكَرَّمُون المعصومون، وآمنت بكتب الله أي بأنها منزلة من عنده، وكل ما تضمنته حق وصدق.

وأما مفهومه شرعا ففيه أقوال: حكى المصنف منها أربعة:

فالأول: أنه تصديق خاص بينه بقوله: **(فقيل)**: الإيمان **(هو التصديق بالقلب فقط)** أي قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ، بحيث تعلمه العامة[٢] من غير افتقار إلى نظر ولا استدلال: كالوحدانية، والنبوة، والبعث، والجزاء، ووجوب الصلاة والزكاة، وحرمة الخمر، ونحوها؛ ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالا: كالإيمان بالملائكة، والكتب، والرسل، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا: كجبريل، وميكائيل، وموسى، وعيسى، والتوراة، والإنجيل، حتى إن من لم يصدق بواحد معين منها كافر.

(و) القول بأن مسمى الإيمان هذا التصديق فقط **(هو المختار عند جمهور الأشاعرة)**، وبه قال الماتريدي.

---

(١) **قوله: منزه عن كل وصف لا كمال فيه**: هذا الكلام بحسب الظاهر غير صحيح، فقد يتصف الله تعالى بوصف لا كمال فيه ولا نقص ككونه تعالى مع العالم بعد أن خلق العالم، إلا أن يكون مراده الاتصاف على وجه القيام بذاته تعالى، أو الصدور عنه كصفات الفعل، وأما كونه تعالى مع العالم فوصف إضافي اعتباري لا وصف حقيقي له تعالى، والصفات الحقيقية لله تعالى كلها صفات كمال وجلال.

(٢) **قوله: بحيث تعلمه العامة**: أي تعلم العامة أنه من الدين، ولا حاجة إلى العلم بأنه من الدين وإلى إثبات ذلك إلى النظر والاستدلال، وليس المراد أن يكون ذلك الحكم الديني من البديهيات لا حاجة في إثباته إلى النظر والاستدلال، فإن قسما من ضروريات الإسلام تحتاج إلى ذلك كالوحدانية والنبوة.

وقوله: (**أو مع الطاعة**)هو حكاية للقول الثاني، وهو أن مسمى الإيمان تصديق القلب، والإقرار باللسان، وعمل سائر الجوارح، فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة: إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، فمن أخل بشيء منها فهو كافر، (**و**) هذا(**هو قول الخوارج، ولذا كفروا بالذنب**)، وقالوا: إن مرتكبه مطلقا كافر، (**لانتفاء جزأ الماهية**)؛ والذنوب عندهم كبائر كلها؛ وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

أما على ما ذهب إليه المعتزلة من إثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الإسلام ثبوت الكفر، وإن وافقوا الخوارج في اعتبار الأعمال، فإنهم يخالفونهم من وجهين:

أحدهما: أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كبائر وصغائر، وارتكاب الكبيرة عندهم فسق؛ والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، بل منزلة بين منزلتين،

والثاني: أن الطاعات عند الخوارج جزأ فرضا كانت أو نفلا، وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان كما سيأتي بعد.

ثم اختلفوا، فقال العلاف وعبد الجبار: الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا، والجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل.

وقوله: (**أو باللسان**)عطف على قوله: بالقلب، وهو حكاية للقول الثالث، وهو أن الإيمان التصديق باللسان (**فقط**) أي الإقرار بحقية ما جاء به الرسول ﷺ بأن يأتي بكلمتي الشهادة، (**و**)هذا (**هو قول الكرامية**)، قالوا: (**فإن طابق**)تصديق اللسان (**تصديق القلب فهو مؤمن ناج، وإلا**) أي وإن لم يطابقه (**فهو مؤمن مخلد في النار**)فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى.

وقوله: **(أو بالقلب واللسان)** حكاية للقول الرابع، وهو أن الإيمان تصديق بالقلب واللسان، ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان، **(وهو منقول عن أبي حنيفة)** رحمه الله تعالى، **(ومشهور عن أصحابه، و)** عن **(بعض المحققين من الأشاعرة، قالوا: لما كان الإيمان)** لغةً **(هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب)** بمعنى إذعانه وقبوله لما انكشف له **(يكون باللسان)** بأن يقر بالوحدانية وحقية الرسالة، وإذا كان مفهوم الإيمان مركبا من التصديقين **(فيكون كل منهما)** أي من التصديق القلبي والتصديق اللساني **(ركنا في الباب)** أي في مفهوم الإيمان، **(فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز)** عن النطق باللسان، فإن الإيمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه، فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا، والإقرار قد يحتمله، وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره[1].

(وكذا) أي وكما هو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عمن ذكر **(الاحتياط واقع عليه[2])**، فيصدق أن يقال: إن جعل الإقرار بالشهادتين ركنا من الإيمان هو الاحتياط بالنسبة إلى جعله شرطا[3] خارجا عن حقيقة الإيمان، **(والنصوص دالة عليه)** أي على كونه ركنا.

---

(١) **قوله: والمكره**: أي المكره على ترك التكلم.

(٢) **قوله: وكذا الاحتياط واقع عليه**: هذا الكلام مشكل، لأن الاحتياط يكون في الأعمال، يعمل بالرأي الذي يخرج الإنسان من الخلاف، أو بالعمل الذي يكون كذلك، حتى يكون صحة عمله محل إجماع، وأما باب الآراء والاجتهادات فيكون هناك ترجيح وترجح بحسب قوة الأدلة وضعفها، ويحتمل أن يكون المصنف أراد بالاحتياط الترجح من حيث أن ظواهر النصوص تؤيد هذا الرأي، فيكون قوله: والنصوص دالة عليه واردا على طريق التأييد والاستدلال، وهذا المحمل هو المناسب بالسياق، ويحتمل أن يكون مراده الاحتياط العملي بمعنى أن الاحتياط لمن آمن بقلبه أن يضم إليه النطق بالشهادتين، حتى يخرج إيمانه من الخلاف ويكون موافقا لظواهر النصوص، لكن هذا شيء خارج عن سياق الكلام وأجنبي عنه. والله تعالى أعلم.

(٣) **قوله: إلى جعله شرطا**: أي شرطا لإجراء الأحكام الدنيوية كما سيأتي. لا شرطا لصحة الإيمان كما قيل به لأن هذا القول لا يختلف بحسب الحكم عن القول بأنها ركن.

(وذكروا) أي ذكر هؤلاء القائلون بكون الإقرار ركنا، من النصوص **(ما تعلقت به الكرامية)** لقولهم السابق ذكره **(من نحو قوله عليه)** الصلاة و**(السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله)** فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله» أخرجه الشيخان[(١)].

وفي رواية لهما: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا» الحديث[(٢)].

وفي رواية أبي داود والترمذي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»[(٣)] إلا أن أبا داود قال: «منعوا» بدل «عصموا».

(و) من نحو **(قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾** [النحل:١٠٦] **(الآية، جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان، ولكن عفي عنه)** للإكراه، **(وإذا كان كافرا باعتبار اللسان)** حيث نطق بالكفر. **(يكون مؤمنا باعتباره)** أي اللسان أيضا **(لاتحاد مورد الإيمان والكفر)** أي محل ورودهما إذ لا قائل بتغاير موردهما، **(وصرح في الآية)** السابق ذكرها **(بإثبات الإيمان للقلب و)** بإثبات **(الكفر أيضا)** له **(بقوله)** في إثبات الإيمان: (﴿وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾)[النحل: ١٠٦] وبقوله في إثبات الكفر له (﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾)[النحل: ١٠٦]، فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه، **(وهو)** أي إثبات كل من الإيمان والكفر للقلب **(محل اتفاق بين**

(١) أخرجه البخاري في »الجهاد« [٢٩٤٦]، ومسلم في »الإيمان« [٢١].

(٢) أخرجه مسلم في »الإيمان« [٢١/ ٣٤]، والبخاري في »الإيمان« [٢٥].

(٣) أخرجه أبو داود في »الجهاد« [٢٦٤٠]، والترمذي في »الإيمان« [٢٦٠٦].

الفريقين) الأشاعرة والحنفية **(فوجب كون الإيمان بهما)** أي بالقلب واللسان، لما مر من الدلالة على كون كل منهما موردا له **(وهو الاحتياط)** كما سبق بيانه.

ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن معناه أن قول لا إله إلا الله شرط لإجراء أحكام الإسلام، حيث رتب فيه على القول الكفَ عن الدم، والمال لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع، وعن الآية بأنها دالة[1] على أنه لا أثر للسان في النجاة في الآخرة كما يشهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان.

على أن من محققي الحنفية من وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله: **(إلا أن قول صاحب «العمدة»)**، وهو كما مر أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي **(منهم)** أي: من الحنفية: **(الإيمان هو التصديق، فمن صدق الرسول)** ﷺ **(فيما جاء به)** عن الله **(فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار شرط إجراء الأحكام، هو)** أي قول صاحب «العمدة» **(بعينه القول المختار عند الأشاعرة)** تبع فيه صاحبُ «العمدة» أبا منصور الماتريدي.

(والمراد) بالأحكام في قولهم: إجراء الأحكام هي **(أحكام الدنيا من الصلاة خلفه)** والصلاة عليه **(ودفنه في مقابر المسلمين، وغير ذلك)** كعصمة الدم والمال، ونكاح المسلمة ونحوها، قال في «شرح المقاصد»: ولا يخفي أن الإقرار لهذا الغرض أي لإجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الإعلان

(١) **قوله: وعن الآية بأنها دالة... إلخ**: وذلك لأن الآية صريحة في أن المكره على النطق بالكفر المطمئن القلب مؤمن فإذا كان الإيمان موجودا مع التلفظ بكلمة الكفر، فوجوده مع عدم التلفظ بالشهادتين أولى. والله تعالى أعلم.

والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره.

(**واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على**) أنه يلزم المصدقَ (**أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به، فإن طولب به فلم يقر فهو**) أي كفه عن الإقرار (**كفر عناد**[1])، وهذا ما قالوا: إن ترك العناد شرط، وفسروه به) أي فسروا ترك العناد بأن يعتقد أنه متى طولب بالإقرار أتى به.

هذا كلام تفصيلي في ضم الإقرار إلى التصديق ركنا أو شرطا.

[قد اعتبر أهل السنة في تحقيق الإيمان أمورًا الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقا كترك السجود للصنم..]

وأما ضم غيره مما هو شرط جزما فقد نبه عليه بقوله: (**وبالجملة فقد ضُمَّ إلى التصديق بالقلب**) على القول بأنه مسمى الإيمان، (**أو**) إلى التصديق (**بهما**) أي بالقلب واللسان (**في تحقق الإيمان وإثباته أمورٌ**) رفع بقوله: ضم نائبا عن الفاعل (**الإخلال بها**) أي بتلك الأمور(**إخلال بالإيمان اتفاقا: كترك السجود للصنم، وكقتل نبي**)كذا في نسخ المتن، وهو سهو، واللائق حذف الكاف بأن يقال: وقتل نبي عطفا على السجود أي: وكترك قتل نبي، (**أو الاستخفاف به، أو**) الاستخفاف (**بالمصحف والكعبة**)؛ ولو عطف الجميع بالواو وأعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به، وترك الاستخفاف بالمصحف، وترك الاستخفاف بالكعبة، فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان أولى.

---

(١) **قوله: واتفق القائلون... إلخ**: الظاهر من إطلاق كلام المصنف أن المصدق بالقلب يكفر بترك الإقرار عند المطالبة أيًّا كان المطالب.

(**وكذا**) أي: وكما مر من أن ارتكاب أحد الأمور مخل بالإيمان ومرتكبه كافر (**مخالفة ما أُجْمِع عليه**) من أمور الدين بعد العلم بأنه مجمع عليه، (**وإنكاره**)[١] أي إنكار ما أجمع عليه (**بعد العلم به**) أي بأنه مجمع عليه، فقوله بعد العلم به متعلق بكل من المخالفة والإنكار؛ وقيد الإمام النووي إنكار المجمع عليه بما إذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام، لا كإنكار أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب، فإنه مجمع عليه، وفيه نص، هو ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضِيَ الله عنه، لكنه مما يخفي على العوام.

(**قال الإمام أبو القاسم الإسفرايني بعد ذكرها**) أي: ذكر الإخلالات السابق ذكرها: (**إذا وجد ذلك**) الإخلال (**دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه...إلى أن قال**) يعني الإمام أبا القاسم المشار إليه: (**لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الإيمان**) لأنه جمع للضدين؛ (**ولا يخفي على متأمل أن بعض هذه**[٢]) الأمور التي تعمدها كفر (**قد يثبت**) أي يوجد ويتحقق (**وصاحبها مصدق**) بالقلب، وإنما يصدر عنه (**لغلبة الهوى**) فتعريف الإيمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الإيمان.

(**والمقطوع به**) في تحقيق معنى الإيمان أمور:

الأول: (**أن الإيمان وضع**) أي موضوع (**إلهي**) من عقائد وأعمال (**أمر**) الله سبحانه (**به عباده**) أي أمرهم بالتلبس به اعتقادا وعملا، (**ورتب على فعله**)أي التلبس به (**لازما**) لا يتخلف عنه، وذلك اللازم (**هو ما شاء**) سبحانه (**من خير بلا**

---

(١) **قوله: وإنكاره**: هذا إما عطف تفسير للمخالفة، أو المراد به الإنكار اللساني، والمراد بالمخالفة الإنكار القلبي.

(٢) **قوله: ولا يخفى.. إلخ**: هذا من كلام ابن الهمام لنقد كلام الإسفراييني.

انقضاء)، وهو سعادة الأبد،(و) رتب سبحانه **(على تركه)** أي ترك التلبس بذلك الموضوع **(ضده)**، وهو ما شاء من شر **(بلا انقضاء؛ وهذا)** الضد وهو شقاوة الأبد **(لازم الكفر شرعا)**.

(و) الأمر الثاني: **(أن التصديق بما أخبر به النبي)** ﷺ **(من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره)**مما أخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار **(إذا كان)** ذلك التصديق **(على سبيل القطع)** فهو بعض **(من مفهومه)** أي مفهوم الإيمان، فقوله: من مفهومه، خبر أن في عبارته.

(و) الأمر الثالث: **(أنه)** قد **(اعْتَـبَرَ في ترتب لازم الفعل)** أي التلبس بذلك الموضوع الذي أمر به العبادَ يعني الإيمان[1]**(وجود أمور عدمها)**أي عدم تلك الأمور **(مُتَرَتَّبُ ضده)**، ومترتب بصيغة اسم المفعول، والمعنى أنه يترتب الضد الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الأمور، وتلك الأمور التي اعتبر وجودها لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده: **(كتعظيم الله تعالى، و)** تعظيم **(أنبيائه، وكتبه، وبيته)**المحرم، **(وترك)** عطف على «تعظيم» أي: وكترك **(السجود للصنم، ونحوه)** أي نحو السجود للصنم من الأفعال المكفرة، **(والانقيادِ)** عطف أيضا على تعظيم أي وكالانقياد، **(وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه)** سبحانه وتعالى **(الذي هو)** أي ذلك الاستسلام **(معنى الإسلام)**.

وقد اتفق أهل الحق ـ وهم فريقا الأشاعرة والحنفية[2] ـ على) تلازم الإيمان والإسلام بمعنى **(أنه لا إيمان)** يعتبر **(بلا إسلام وعكسه)**أي لا إسلام

---

(١) **قوله: يعني الإيمان**: هذا تفسير للفعل، ولازمه هو سعادة الأبد.

(٢) **قوله: وهم فريقا الأشاعرة والحنفية**: أهل الحق الذين يمثلون عقيدة أهل السنة هم ثلاث فرق: الأشاعرة، والحنفية الماتريدية، وأهل الحديث ما داموا مبتعدين عن التجسيم والتشبيه، صرح بهذا كثير من المحققين منهم الإمام السبكي.

يعتبر بدون إيمان، فلا ينفك أحدهما عن الآخر،**(فيمكن اعتبار هذه الأمور)**أي التصديق والإقرار[١] وعدم الإخلال بما ذكر[٢] **(أجزاء لمفهوم الإيمان، فيكون انتفاء ذلك اللازم)**الذي هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء **(عند انتفائها لانتفاء الإيمان)** بانتفاء جزئه **(وإن وجد)** جزؤه الذي هو **(التصديق، وغاية ما فيه**[٣] أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق، إلى مجموع) أي أمور اعتبرت جملتها ووضع بإزائها لفظ الإيمان، **(هو)** أي التصديق جزء **(منها)** أي من تلك الأمور التي عبر عنها بقوله: مجموع، **(ولا بأس به)** أي بالقول بأن الإيمان نقل إلى مجموع الأمور المذكورة وإن كان المختار خلافه كما سيأتي، **(فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول، إذ قد اعتبر الإيمان شرعا)**أي من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه **(تصديقا خاصا)** بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي، **(وهو)** أي التصديق الخاص:**(ما يكون)**تصديقا **(بأمور خاصة)** كالوحدانية، والبعث، والجزاء، والرسل، والملائكة، والكتب، وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة إلى الإيمان[٤]،**(و)** اعتبر فيه شرعا أيضا **(أن يكون بالغا إلى حد العلم**[٥] إن منعنا إيمان المقلد)أي منعنا صحته،**(وإلا)** أي وإن لم نمنع

---

(١) **قوله: والإقرار**: أدخل الإقرار في هذه الأمور لاقتضاء قوله الآتي: مع وجود التصديق بمحليه: ذلك بحسب ما حمل الشارح هذه الأمور عليه.

(٢) **قوله: أي التصديق والإقرار.. إلخ**: تفسير الشارح الأمور بما فسره به من الأمور الثلاثة غير صحيح ينافيه قول المصنف لاحقا: وإن وجد التصديق، وقوله بعد ذلك: مع وجود التصديق بمحليه، بل مراد المصنف بهذه الأمور ما عبر عنه آنفا بقوله: وأنه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده.

(٣) **قوله: وغاية ما فيه**: أي في الإيمان باعتبار لفظه.

(٤) **قوله: بالنسبة إلى الإيمان**: متعلق بنسبة قوله: كالوحدانية إلى مبتدئه المحذوف وهو قولنا: وذلك.

(٥) **قوله: إلى حد العلم**: هو الجزم المطابق للواقع لموجب من حس أو عقل أو عادة كما تقدم وكما سيأتي.

صحة إيمان المقلد (**فالجزم**) أي فالمعتبر حينئذ في الإيمان الجزم (**الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض**) سواء كان لموجب من حس أو عقل أو عادة، وهو العلم، أو لا لموجب كاعتقاد المقلد، (**وهو**) أي الإيمان (**في اللغة أعم من ذلك**)، لأنه التصديق القلبي مطلقا نحو: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] أي صدق، ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق.

وقوله: (**ويمكن اعتبارها**) مقابل لقوله فيما سبق: فيمكن اعتبار هذه، معطوفا عطف جملة على جملة، أي ويمكن اعتبار الأمور المضمومة إلى التصديق المعتبرة معه أجزاء للإيمان على هذا القول[1] (**شروطا لاعتباره**) أي الإيمان (**شرعا**) وهو القول المقابل له، (**فينتفي أيضا لانتفائها الإيمانُ مع وجود التصديق بمحلَّيْه**) القلب واللسان، إذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط.

(**ولا يمكن اعتبارها**) شرعا (**شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط**)، أي: دون ملزومه وهو الإيمان، (**فينتفي**) أي فيتفرع على اعتبارها شروطا للازم دون الملزوم انتفاء ذلك اللازم (**عند انتفائها مع قيام الإيمان**) الملزوم، (**لأن الفرض أن عند انتفائها**) أي انتفاء تلك الأمور (**يثبت ضد لازم الإيمان، وهو لازم الكفر على ما ذكرناه**) فيما سبق، (**فيثبت ملزومه، وهو الكفر**)، إذ الملزومان إذا تضادا ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه، ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد.

[حكم إيمان المقلد]

(**واعلم أن الاستدلال**) الذي به يُكْتَسَبُ التصديق القلبي (**ليس شرطا لصحة الإيمان**

---

(١) **قوله: على هذا القول**: متعلق بقوله: يمكن اعتبارها، لا بقوله: المعتبرة. وقوله: على هذا القول: إشارة إلى القول الثاني، وهو القول باعتبارها شروطا.

على المذهب المختار) الذي عليه الفقهاء وكثير من العلماء، (**حتى صححوا إيمان المقلد**[(١)]،

---

(١) **المراد بالتقليد هنا مقابل النظر في الدليل**

قوله: حتى صححوا إيمان المقلد: أقول:

ليس مرادهم بكفاية التقليد هنا التقليد المعتبر في الفروع، بل إن المراد بالتقليد هنا مقابل النظر في الدليل، وهو المراد بالاجتهاد هنا، ولو كان الناظر عامياً بالمعنى المعتبر عند الفقهاء، وهو المقابل للمجتهد عندهم، نص على هذا القاضي عضد الدين والسبكي في شرح مختصر ابن حاجب، ويدل عليه قولهم: إن العوام غير مقلدين ههنا لنظرهم في الدليل الإجمالي، وإن لم يكن على طريق المتكلمين.

واعلم أن منع التقليد في أصول الدين مبني على أنه مستثنى من قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧] للأمر في الأصول بتحصيل العلم اليقيني وهو المأخوذ عن الدليل ولو كان الدليل إجماليّاً دون التقليد.

وإليك نص كلام تاج الدين السبكي، قال السبكي في شرح المختصر: التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة، ويسمى اتباع العامي لإمامه تقليداً على هذا، وهو العرف، وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب، والتقليد بالمعنى الأول قد يكون ظنّيّاً، وقد يكون وهميّاً كما في تقليد إمام في فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق في خلافه، ولا شك أن هذا لا يكفي في الإيمان عند الأشعري وسائر الموحدين، ولعله مقصود الأشعري بقوله: لا يصح إيمان المقلد.

وأما التقليد بالمعنى الثاني: فقد كان أبي رحمه الله تعالى يقول: لم يقل أحد من علماء الإسلام: إنه لا يكفي في الإيمان، إلا أبو هاشم من المعتزلة.

وأنا أقول: إن هذا لا يتصور، فإن الإنسان إذا مر عليه زمن لا بد أن يحصل عنده دليل، وإن لم يكن على طريقة أهل الجدل، فإن فرض مصمم جازم لا دليل عنده فهو الذي يكفره أبو هاشم، ولعله المنسوب إلى الأشعري، والصحيح أنه ليس بكافر، وأن الأشعري لم يقل ذلك، نعم اختلف أهل السنة في أنه هل هو عاص؟ والأصح عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه مطيع، وعند آخرين أنه عاص، وهو الخلاف في وجوب النظر، فاعرفه، وإن قلنا: إنه عاص، وإن النظر واجب فالواجب نظر ما، ولا يشترط نظر على طريقة المتكلمين، وهذا لا خلاف فيه نعلمه ثابتاً عن أحد من سلف الأمة. انتهى. قال الشربيني في تعليقه على شرح المحلي لجمع الجوامع بعد نقله لهذا الكلام عن السبكي **٢/ ٤٤٣**: وفيه فوائد جمة؛ منها: أن من قال: يلزم =

ومنعه كثير) وهم المعتزلة[١] كذا في «العمدة» و«البداية» وغيرهما؛ ونقل المنع عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، فقال الأستاذ أبو القاسم القشيري: إنه افتراء عليه.

وقد أشار المصنف إلى تحرير محل النزاع بقوله[٢]:

= غير المجتهد التقليد مراده بغير المجتهد بالنسبة لأصول الدين غير القادر على الدليل ولو الإجمالي، ومراده بالتقليد المعنى الثاني في ما تقدم، ومن منع إنما منعه للقادر ولو على الإجمالي، لأن المطلوب في أصول الدين العلم كما تقدم.

ومنها: أن التقليد نوعان متعارف وغيره.

ومنها: أن الخلاف في وجوب النظر ليس عائداً إلى صحة الإيمان، بل إلى العصيان وعدمه، ومنها غير ذلك. انتهى.

(١) **قوله: وهم المعتزلة**: قال الشيخ قاسم: قلت: قال في الكفاية: قال عامة المعتزلة: أن المقلد ليس بمؤمن، وزعم أبو هاشم أنه كافر، قالوا: إنما يحكم بإيمانه إذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلي وأمكنه مجادلة الخصوم، وقدر على دفع الشبهة الواردة عليه...إلخ، وقال أبو الحسن الرستغفني وأبو عبد الله الحليمي: ليس بشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي، ولكن إذا بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كاف في صحة إيمانه، وذهب عامة فقهاء أهل الملة إلى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الإيمان وكونه نافعا، بل كل من صدق غيره في جميع ما يفرض عليه اعتقاده، وقبل ذلك بقلبه فهو مؤمن حقا، وإن لم يعرف دليله، وهو قول أبي حنيفة وسفيان ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر، ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي، وهو الظاهر من مذهب الشيخ الإمام أبي منصور رحمه الله تعالى. انتهى. أقول: هذا النقل عن الكفاية يقتضي أن المعتزلة يقولون: أن المقلد ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو منزلة بين المنزلتين.

(٢) **قوله: وقد أشار المصنف إلى تحرير محل النزاع بقوله إلخ**: فقد أشار المصنف بقوله الآتي إلى أن محل النزاع في أن الاستدلال هل شرط في صحة الإيمان؟ أو ليس بشرط فيها، هو مطلق الاستدلال تفصيليا كان أو إجماليا، وليس الخلاف في الاستدلال التفصيلي، وهو يستطيع صاحبه أن يفصح به، ويدفع الشبه عنه والاستدلال الإجمالي هو الذي ينقدح في قلب صاحبه ولا يستطيع الإفصاح به، أو لا يستطيع دفع الشبه عنه.

(وقل أن يرى مُقَلِّدٌ في الإيمان بالله تعالى إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث) أي بحدوثها **(عليه)** أي على وجوده تعالى **(وعلى صفاته)** من العلم والإرادة والقدرة وغيرها، **(والتقليد مثلا هو أن يسمع الناس يقولون: إن للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له، فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم، وتكبيرا)** ـ بالموحدة ـ أي تعظيما **(لشأنهم عن الخطأ)** لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم، **(فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيضَ)** أي نقيض ما أخبروا به **(فقد قام)** المكلف الذي حصل له ذلك الجزم **(بالواجب من الإيمان)**«من» بيانية أي الذي هو الإيمان، **(إذ لم يبق)** بعد حصول الجزم المذكور **(سوى الاستدلال، ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم، فإذا حَصَّل)** المكلَّفُ **(ما هو المقصود منه)** أي من الاستدلال فقد **(تم قيامه بالواجب؛ ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال)** أي بتركه، **(لأن وجوبه)** أي الاستدلال **(إنما كان ليَحْصُلَ ذلك)** الجزم، **(فإذا حَصَل سقط هو)** أي وجوب الاستدلال الذي هو وسيلة، إذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها.

(غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه) بترك الاستدلال، **(فإن صح)** ما نقله هذا البعض من الإجماع **(فبسبب)** أي فعصيانه بسبب **(أن التقليد عرضة)** أي معترض **(لعروض التردد)** للمقلد بعد جزمه، وذلك **(بعروض)** أي بسبب عروض **(شبهة)** له، **(بخلاف الاستدلال)** المحصل للجزم، **(فإن فيه)** أي في الاستدلال **(حفظه)** أي حفظ الجزم عن عروض التردد بعده

وقوله: **(ولأن)** عطف على التعليل السابق بقوله: إذ لم يبق، وهو تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الإيمان، وهو أن **(الصحابة)** رضِيَ الله عنهم **(كانوا يقبلون إيمان عوام الأمصار التي فتحوها من العجم)** بيان لقوله: عوام، حال كون إيمانهم صادرا **(تحت السيف)**، ولاتَ حين استدلال **(أو لموافقة بعضهم بعضا)** بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره، **(وتجويز حملهم إياهم)** أي حمل الصحابة عوام الأمصار، أو حمل البعض السابق بالإيمان البعضَ الموافقَ له **(على الاستدلال بعيد في بعض الأحوال التي إذا نقلت يكاد يَجْزِم العقلُ بعدم الاستدلال معها.**

[هل التصديق القلبي من العلوم أو من الكلام النفسي؟]

ثم بعد هذا) الخلاف في ماهية الإيمان **(اختلفوا في التصديق)** القائم **(بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان)** على قول **(أو تمامه)** أي تمام مفهومه على قول آخر كما سبق **(أهو)** أي التصديق **(من باب العلوم والمعارف؟ أو)** هو **(من باب الكلام النفسي؟ فقيل بالأول)** وهو أنه من باب العلوم والمعارف، **(ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه)** الصلاة و **(السلام و)** حقية **(ما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله:** ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦] **في آي كثيرة)** كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ ۞ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٠-٧١].

وقوله: (**وبأن**) عطف على قوله: بالقطع، أي: ودفع أيضا بأن (**الإيمان مكلف به، والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية، والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة**) بأن شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة، (**فلزم نَفْسَه عند ذلك**) أي: عند وقوع مشاهدته (**العلمُ بصدقه**) ونفسه مفعول مقدم للزم، والفاعل العلم.

(**وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي**)، وعبارته في «الإرشاد»: «ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد». انتهى.(**قال صاحب «الغنية»: اختلف جواب**) الشيخ (**أبي الحسن**) الأشعري (**في معنى التصديق**) الذي هو تمام حقيقة الإيمان عنده، (**فقال مرة: هو المعرفة بوجوده**) تعالى (**وإلهيته وقدمه، وقال مرة: التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها**[1]، و) هذا الثاني قد (**ارتضاه القاضي**) أبو بكر الباقلاني، (**فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر**) منه بالعلوم والمعارف (**ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى**.

وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن) المنقول عنه آنفا (**أنه**) أي التصديق (**كَلَامُ النفس مشروط بالمعرفة**) يلزم من عدمها عدمه، لأن الاستسلام الباطن

---

(١) **قوله: ولا يصح دونها**: يعني أن التصديق الذي فسر به الإمام الأشعري الإيمان هو عبارة عن قول للنفس غير أنه يتضمن المعرفة على سبيل الشرطية لا على وجه الجزئية كما صرح به المصنف فيما سيأتي قريبا، وصرح به إمام الحرمين حيث قال: لكن لا يثبت إلا مع العلم، ويشير إليه قوله: ولا يصح بدونها، وإلا لقال: ولا يتحقق بدونها، ثم إنه من الواضح أن المعرفة ليست داخلة في مفهوم التصديق، بل متقدمة عليه وشرط له يلزم من عدمها عدمه، لأن الاستسلام الباطن الذي متضمن للكلام النفسي إنما يحصل بعد حصول المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع أي تجليها للقلب وانكشافها له.

إنما يحصل بعد حصول المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع أي تجليها للقلب وانكشافها.

(**ويحتمل أنه**)أي التصديق هو (**المجموع**) المركب (**من المعرفة و**) من (**ذلك الكلام النفسي**)، فيكون كل منهما ركنا من الإيمان، (**فلا بد في تحقق الإيمان**) على كِلَا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (**من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع، ومن**) أمر (**آخر هو الاستسلام**) الباطن (**والانقياد**[1] لقبول الأوامر والنواهي المستلزم) ذلك الاستسلام والانقياد (**للإجلال**) أي لإجلال الإله تعالى، (**وعدم الاستخفاف**) بأوامره ونواهيه؛ وهذا الاستسلام الباطن ـ وبه عبر الحجة في كلامه على الإيمان والإسلام ـ هو المراد بكلام النفس.

وإنما قلنا: إنه لا بد مع المعرفة من الأمر الآخر وهو الاستسلام الباطن (**لما ذكرنا**) فيما مر (**من ثبوت مجرد تلك المعرفة**) أي الاتصاف بها (**مع قيام الكفر**) بمن اتصف بها كما مر بيانه، (**و**) من ثبوت مجرد المعرفة (**بلا كسب واختيار فيه و**) بلا (**قصد إليه**)، كما مر تمثيله بمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة، (**ومع هذا**) أي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد إليه (**يتعلق ظاهر التكليف به، نحو**) قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود والوحدانية، وتوجيه الحواس إليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدي إلى المقصود، (**حتى لو وقع**

---

(١) **قوله: هو الاستسلام والانقياد**: يعني الذين هما مضمون الكلام النفسي، فإن الكلام النفسي هو المركب الخبري النفساني المُتَضَمِّن للإذعان للنسبة الواقعة في الخبر، وعبر المصنف بهذا المضمون لأنه المقصود من هذا الكلام النفسي، وهو المقصود الحصول من طلب الإيمان. وقد أورد القاسم بن قطلوبغا على كلام المصنف إشكالين يعلم دفعهما مما قررته.

العلم) لإنسان **(دفعيا)** من غير ترتيب مقدمات **(احتاج)** من وقع له ذلك **(إلى تحصيله)** أي: ذلك العلم **(مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم)** كالمولى سعد الدين في شرح المقاصد، فإنه قال: »إن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك، وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة؛ والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول«، ثم قال: »لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله[١] وإدراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب، ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها؛ فغاية الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به«. انتهى. وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب.

(وفيه) كما قال المؤلف **(نظر)** لأن حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة إليه، فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعي، **(بل)** الوجه أنه **(إذا حصل كذلك)** أي دفعيا **(كفى ضم ذلك الأمر الآخر من الانقياد)** الباطن **(إليه، وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم، فإذا حصل هو)** أي العلم **(سقط ما وجوبه لأجله)** أي لأجل حصوله، لأنه لا معنى لتعاطي وسيلة لأجل مقصود وهو حاصل بدونها.

---

(١) **قوله: سوى إذعانه وقبوله:** مراده بالإذعان والقبول الإذعان والقبول غير الاختياري، فيكون عطف الإدراك عليهما عطف تفسير، وذلك كي يصح قوله الآتي: من غير أن يتصور إلخ.

[النسبة بين الإيمان والإسلام:]

(ثم) هذا كلام في مفهوم الإسلام[١] **(جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد)** بالباطن **(الذي هو معنى الإسلام)** لغة **(داخلا في معنى التصديق[٢])**، وعليه فمفهوم الإسلام جزء من مفهوم الإيمان، **(وأطلق بعضهم)** أي بعض أهل العلم **(اسم المرادف على الإيمان والإسلام)**، وكأنه يعني صاحب التبصرة، فإنه قال: «الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن»، ثم فسر صاحب «التبصرة» كلا بما يدل على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما[٣]، وهو عين ما اختاره المصنف بقوله:

(والأظهر أنهما) أي الإيمان والإسلام **(متلازما المفهوم، فلا يكون إيمان في الخارج)** معتبرا شرعا **(بلا إسلام، ولا إسلام)** معتبرا شرعا **(بلا إيمان، و)** الأظهر **(أن التصديق قول للنفس)** ناشئ **(عن المعرفة)** تابع لها، كذا في بعض النسخ بلفظ عن، وفي بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليله بعده بقوله: **(لأن المفهوم منه)** أي من التصديق **(لغة)** هو **(نسبة الصدق)** باللسان أو القلب **(إلى**

---

(١) **قوله: ثم هذا كلام في مفهوم الإسلام:** مراده أن هذا الكلام في مفهوم الإسلام من جهة نسبته للإيمان لا من جهة بيان ماهيته، ولم يقل: هذا الكلام في مفهوم الإسلام والإيمان، أو هذا كلام في النسبة بين الإسلام والإيمان، لأن الإيمان قد تقدم الكلام على بيان ماهيته وبيان الخلاف في ذلك مفصلا، فصار المقام مقام أن يسئل ما هو نسبة الإسلام من الإيمان؟ فصار الكلام في بيان نسبة الإسلام من الإيمان فمن أجل ذلك آثر الشارح هذا التعبير. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: جعل بعض أهل العلم...إلخ:** يعني أن بعض أهل العلم من أجل اعتبار الاستسلام والانقياد في تحقق الإيمان اعتبر في مفهوم التصديق الاستسلام والانقياد، فجعله عبارة عن القول النفسي مع الانقياد، لكن سيأتي قريبا عن المصنف أن الانقياد خارج عن مفهوم التصديق.

(٣) **قوله: ثم فسر صاحب التبصرة...إلخ:** ولعل هذا المعنى هو الذي قصده صاحب «التبصرة» حيث قال: من قبيل الأسماء المترادفة، ولم يقل: من الأسماء المترادفة:

القائل، وهو فعل) لساني أو نفساني، **(والمعرفة)** ليست فعلا، إنما هي **(من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل، فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام و)**من **(المعرفة عن مفهوم التصديق)** لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الإيمان، **(وثبوت اعتبارهما)** شرعا **(في الإيمان إما على أنهما جزآن لمفهومه شرعا، أو)** على أنهما **(شرطان لاعتباره)**لإجراء أحكامه[1] **(شرعا)** فلا يعتبر شرعا بدونهما.

(و) هذا الثاني **(هو الأوجه، إذ في الأول)** وهو كونهما جزأين لمفهومه **(يلزم النقل)** أي نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي، **(وهو)** أي النقل **(بلا موجب)** أي بلا دليل يقتضي وقوعه **(منتف)**، لأنه خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل، ولا دليل، بل قد[2] كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب، وأجاب من أجاب إليه بدون استفسار عن معناه[3]، وإن وقع استفسار من بعضهم فإنما هو عن متعلق الإيمان بدليل قوله ﷺ في جواب سؤال جبريل عن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»...إلخ[4]، حيث فسر المتعلقات، ولم يفسر لفظ الإيمان، بل أعاده بقوله: «أن تؤمن» لأنه كان معروفا عندهم؛ نعم لا نزاع في أنه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق بأمور خاصة، فهو تصديق بتلك الأمور الخاصة بالمعنى اللغوي،**(وعدم تحقق الإيمان بدونهما)** أي بدون المعرفة والاستسلام **(ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم)** أي مفهوم الإيمان **(شرعا، لجواز**

---

(١) **قوله: لإجراء أحكامه**: من السعادة الأبدية، وليس المراد إجراء الأحكام الدنيوية لأن الكلام على الإيمان فيما بين العبد وبين الله تعالى، ولعل مراد الشارح لإجراء الله تعالى أحكامه، ولو قال: لجريان أحكامه لكان أولى، حتى لا يتوهم أن المراد لإجراء الناس أحكامه الدنيوية.

(٢) **قوله: بل قد كثر**: أي بل قد وجد ما ينفيه، وهو أنه قد كثر... إلخ.

(٣) **قوله: وأجاب من أجاب.. إلخ**: يعني فالمطلوب منهم هو المعنى اللغوي للإيمان.

(٤) أخرجه مسلم في «الإيمان» [٨]، وابن خزيمة [٤/ ١٢٧]، وأبو داود في «السنة» [٤٦٩٥].

الشرطية الشرعية) أي جواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعا، وحقيقته: التصديق بالأمور الخاصة بالمعنى اللغوي، وتلك الأمور هي ما علم مجيء محمد ﷺ به ضرورة كما مر.

(وإذا) بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف، أي إذا تقرر أن كلا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة، وإنَّ عدم تحقق الإيمان بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الإيمان **(ظهر ثبوت التصديق)** لغة بدونهما، فيثبت **(مع الكفر)** الذي هو ضد الإيمان، أي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر التنبيه عليه، **(لأنا لا نجد مانعا في العقل)** يمنع **(من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم: صدق بلسانه مطابقا)** هذا القول **(لاعتقاد جنانه، ثم يقتله لغلبة هوى)** أي هوى نفس لذلك القاتل، **(بل قد وقع)** ذلك القتل **(كثيرا على ما يظهر)** أي يَطَّلِع **(عليه من تتبع القصص، فإن بعضها)** أي بعض القصص **(يفيد قتل بعضهم)** أي الأنبياء **(مع العلم)** أي علم القاتلين **(بنبوتهم)** لظهور المعجزات لهم كما وقع في يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلام، **(وبعضها)** أي القصص **(يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك)** أي الاعتراف بنبوة ذلك البعض، **(غير أن الله سبحانه سلم)** ذلك المقصود بالقتل **(كما قصد عوج)** هو ابن عُنُق هو **(والجبار الذي أغراه)** بالسيد موسى **(مع اعترافهما بنبوة)** السيد **(موسى عليه)** الصلاة و**(السلام على ما تفيده القصة)** المسطورة في قصص الأنبياء وبعض التفاسير، **(فلا يكون وجود نحو هذا)** الفعل **(دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الأستاذ)** أبو القاسم الإسفراييني **(على ما قدمناه عنه)** وعبر عنه هناك بالإمام، **(بل)** يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي ممن قام به التصديق **(على عدم اعتباره)** أي التصديق **(منجيا)** له **(شرعا)** من عذاب الكفر المخلد، **(والإيمانُ)** كما مر أنه المقطوع

به:(**وضع إلهي، له**) أي للإله سبحانه و (**تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه**[١] الذي قدمناه ما شاء)من الأمور (**مع التصديق**)، وقد مر أنه يكفر من استخف بنبي، أو بالمصحف، أو بالكعبة، وهو مقتض لاعتبار تعظيم كل منها[٢]، لأن الله جعله في رتبة عليا من التعظيم.

غير أن الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم.

(**ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف**) المذكور (**كَفَّرَ الحنفيةُ**) أي حكموا بالكفر (**بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المتهتكين**) الذين يجترئون بهتك حرمات دينية، (**لدلالتها**) أي لدلالة تلك الألفاظ والأفعال (**على الاستخفاف بالدين، كالصلاة بلا وضوء عمدا، بل**)قد حكموا بالكفر (**بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها بسبب أنها إنما فعلها النبي زيادة، أو استقباحها**) بالجر عطفا على المواظبة أي بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة (**كمن استقبح من**) إنسان (**آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو**) استقبح منه (**إحفاء شاربه.**

فإن قلت): قد فسرتم الإسلام بالاستسلام والانقياد، وهو خلاف ما فسره به الشرع، (**فقد صرح**) نبينا (**عليه**) الصلاة و(**السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الإسلام بأنه الأعمال حيث قال**):«أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله (**وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة إلخ**») وهو: «وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»، فإنه جعل إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، والحج، من الإسلام.

---

(١) **قوله: في تحقق لازمه**: وهو السعادة الأبدية

(٢) **قوله: وهو مقتضٍ لاعتبار تعظيم كل منها**: أي في تحقق لازم الإيمان وهو السعادة الأبدية.

(**قلت: لا شك**) في (**أنه**) أي الإسلام (**يطلق على ذلك**) أي ما ذكر من الأعمال شرعا (**كما يطلق على ما ذكرنا**) من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا، (**وما نسبناه له**) أي للإسلام (**من ملازمته مع الإيمان**) كما قدم أنه الأظهر، وفي التعبير بـ«مع» مع المفاعلة انتقاد، والأولى أن يقال: من ملازمته للإيمان، (**أو الاتحاد به**) عند من أطلق أنهما مترادفان: (**هو**) أي الملازمة والاتحاد (**بما**) أي بالمعنى الذي (**ذكرنا**) وهو الاستسلام والانقياد، (**وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه**) الصلاة و(**السلام**): (**وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة**) وهو الأعمال (**فلا يلازم**) الإسلامُ بهذا المعنى (**الإيمانَ، بل ينفك عنه الإيمان**)، إذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الأعمال، (**وينفرد**) عنها، (**أما هو**) أي الإسلام بمعنى الأعمال الشرعية (**فلا**) ينفك عن الإيمان، (**لاشتراط الإيمان لصحة الأعمال**)، فلا تنفك هي عنه (**بلا عكس**)، إذ لا تشترط الأعمال لصحة الإيمان (**خلافا للمعتزلة**.

وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم) أي مفهوم الإيمان (**على ما قدمناه**) عنهم أول الخاتمة.

❊ ❊ ❊

النظر الثاني:
في متعَلَّقِ الإيمان

(**النظر الثاني: متعلقه**) إما أن يكون في الكلام حذف أي النظر الثاني في بيان متعلق الإيمان، حذف المضاف الأول مع حذف حرف الجر، وأقيم المضاف إليه وهو متعلق مَقَامَه، أو يكون النظر بمعنى المنظور فيه، فيكون المعنى المنظور فيه الثاني متعلق الإيمان[١]، يعني التصديق.

(**متعلق الإيمان**) أي ما يجب الإيمان به (**ما جاء به محمد رسول الله ﷺ**) عن الله عز وجل، (**فيجب التصديق بكل ما جاء به**) عن الله تعالى (**من اعتقادي**) أي أمر المقصود منه اعتقاده، (**و**) من (**عملي**) أي أمر المقصود منه العمل، (**وأعني**) بالتصديق الثاني (**اعتقاد حقية العملي**) أي اعتقاد أنه حق وصدق كما أخبر به ﷺ.

(**وتفاصيل هذين**) يعني الاعتقادي والعملي شيء (**كثير**) جدا، (**إذ حاصل ما في الكتب الكلامية و**) دواوين (**السنة هو تفاصيلهما**[٢])، لأن المقصود مما تضمنته

---

(١) **قوله: إما أن يكون في الكلام حذف.. إلخ**: مقصود الشارح بهذا الكلام بيان وجه حمل قوله متعلقه على قوله: النظر الثاني، وأن النظر إما بالمعنى المصدري فلا بد من القول بالحذف في جانب الخبر وهو قوله: متعلقه، وهو الظاهر فلذا قدمه الشارح، وأما أن نحمل النظر على معنى المنظور فيه فيصح حمل قوله: متعلقه عليه بدون حذف.

(٢) **قوله: إذ حاصل ما في الكتب الكلامية.. إلخ**: اقتصر في الجانب العقدي على ما في الكتب الكلامية: لورود المسائل العقدية فيها منظمة مفصلة مدللة، وكان على المصنف أن يذكر ورودها في الكتاب العزيز قبل ذكر ورودها في الكتب الكلامية لورودها فيه مفصلة مكررة مدللة بدلائل تنشرح لها الصدور وتنثلج لها القلوب، بخلاف الدلائل الكلامية الوعرة المسلك =

الكتب الكلامية الاعتقادات، ومما وردت به السنة الاعتقاد أو العمل، **(فاكتُفِي بالإجمال وهو: أن يُقِرَّ بأن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله)** إقرارا صادرا **(عن مطابقة جنانه واستسلامه)** للسانه[١]، والجنان القلب كما في «الصحاح».

(وأما التفاصيل فما وقع) منها **(في الملاحظة)** أي ملاحظة المكلف بعين بصيرته **(بأن جذبه)** أي المكَلَّفَ **(جاذب إلى التعقل)** أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي **(وجب إعطاؤه)** أي إعطاء ذلك الأمر التفصيلي **(حكمه)** المتعلق به خاصة **(من وجوب الإيمان)**، فيجب الإيمان **(به)** تفصيلا، **(فإن كان)** ذلك الأمر التفصيلي **(مما ينفي جحدُهُ الاستسلامَ أو يوجب التكذيب)** للنبي ﷺ فيه **(فجَحَدَه)** المكلفُ **(كُفِّرَ)** أي حكم بأنه كافر، **(وإلا)** أي وإن لم ينف جحده الاستسلام، ولا أوجب التكذيب **(فُسِّقَ)** جاحده **(وضُلِّلَ)** أي حكم بأنه فاسق ضال.

(فما) أي: فالذي **(ينفي الاستسلامَ)** فهو **(كل ما قدمناه عن الحنفية)** من الألفاظ والأفعال الدالة على الاستخفاف، **(وما)** ذكرناه **(قبله من قتل نبي، إذ الاستخفاف أظهر فيه)** أي في قتل النبي يعني أن قتله أظهر في الاستخفاف بالدين من الألفاظ والأفعال الصادرة من المتهتكين كما مر من استقباح إحفاء الشارب، والمواظبة على ترك السنة استخفافا بها، **(وما)** أي والذي **(يوجب التكذيبَ)** هو **(جحد كل ما ثبت عن النبي)** ﷺ **(ادعاؤه ضرورة)** أي بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا: كالبعث والجزاء والصلوات الخمس.

= الدقيقة المدرك، واكتفى في جانب العمليات بذكر دواوين السنة اقتصارا على الأصل المفصل، وأما الكتاب العزيز فقد ذكرت فيه العمليات مجملة، وأما الكتب الفقهية فقد ذكرت فيها العمليات مفصلة لكن على وجه الأخذ والاستنباط من الكتاب والسنة.

(١) **قوله: للسانه**: متعلق بالمطابقة، فالأولى الإتيان به عقبه، والاستسلام إنما يكون لمعنى المقر به باللسان لا للسان، ولا بأس بأن يراد بالاستسلام للسان هذا المعنى.

(**ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية و**) حال (**غيره**) ممن لم يشهدها (**في بعض المنقولات دون بعض، فما كان ثبوته ضرورةً عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا**) أي الشاهد وغيره (**فيه**) أي في وجوب الإيمان به: (**كالإيمان برسالة محمد**) ﷺ (**وما جاء به من وجود الله تعالى**) أي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه: (**وانفراده**) تعالى (**باستحقاقه العبودية على العالمين**)، إذ هو مالكهم حقيقة، لأنه الذي أوجدهم من العدم.

(**و**) هذا الانفراد (**هو معنى نفي الشريك**) في استحقاق العبودية، (**و**) هو معنى (**التفرد بالألوهية وما يلزمه**) أي ما يلزم التفرد بالألوهية (**من الانفراد**) أي انفراده تعالى (**بالقدم، وما عنه ذلك**) أي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (**من الانفراد**) أي انفراده تعالى (**بالخلق**) أي إيجاد الممكنات، لأنه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (**وما يلزم الانفراد بالخلق، من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا**) على ما مر في الركن الثاني من أن ثبوت استناد جميع الحوادث إليه تعالى مع مشاهدة كمال الإحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله، والعلم والقدرة بلا حياة محال، وأن تخصيصه بعض الممكنات دون بعض آخر منها بوقته الذي أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس إلا لمعنى هو الإرادة.

(**و**) ما جاء به ﷺ من (**أن القرآن كلام الله، وما يتضمنه**) القرآن (**من الإيمان بأنه تعالى متكلم، سميع، مرسل لرسل قصهم علينا ورسلا لم يقصصهم**) علينا،(**منزل الكتب**) على من أنزلها عليه من الرسل في ألواح، أو على لسان الملك، (**وله عباد مكرمون وهم الملائكة**)، جمع ملأك على الأصل[1]: كشَمَائِلَ وشَمْأَل، وهو مقلوب مَأْلَكٌ بتقديم الهمزة، من الأَلُوكَة وهي الرسالة، أي: موضع

---

(١) **قوله: على الأصل**: أي لا جمع ملك المخفف منه.

الألوكة، غُلِّب في الأجسام النورانية المبرأة من الكدورات الجسمانية القادرة على التشكيل بالأشكال المختلفة، **(وأنه)** أي ومن الإيمان بأنه تعالى **(فرض الصلاة والصوم)** صوم رمضان، **(و)** فرض **(باقي الأركان)** أي أركان الإسلام من الزكاة والحج، **(وأنه)** تعالى **(يحيي الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأنه)** تعالى **(حرم الربا والخمور والقِمار ـ وهو الميسر، ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا)** مما تضمنه القرآن أو تواتر من أمور الدين، فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره ممن لم يشاهدها.

(وما) مبتدأ؛ أي: الذي **(لم يجئ هذا المجيء)** أي مجيء ما تضمنه القرآن أو تواتر من أمور الدين بأن لم يتواتر، **(بل نقل آحادا)** وخبر المبتدأ قوله: **(اختلفا فيه)**، أي: اختلف فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره، **(فيكفر الشاهد)** لحضرة النبوة **(بجحده لثبوت التكذيب منه)**، إذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي ﷺ به بسماعه منه، وإن لم يعلمه مَنْ بَعْدَهُ، وإنما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر **(ما لم يدع صارفا)** عن حمل ما صدر منه على التكذيب **(من نسخ ونحوه)** بيان للصارف، **(دون الغائب)** الذي لم ينقل إليه إلا آحادا، فلا يكفر به؛ **(حتى يُكْفَر الشاهد)** لحضرة النبوة بالبناء للمفعول أي يحكم بكفره **(بإنكاره سؤال الملكين)** بعد الموت، **(و)** إنكاره **(إيجاب صدقة الفطر)** لسماعه كلا منهما من النبي ﷺ، **(ويُفَسَّق)** بالبناء للمفعول **(الغائب به)** أي بإنكاره كلا منهما، **(ويضلل)** بالبناء للمفعول أي يحكم بأنه ضال عن طريق السنة.

(وقيل بالتكفير)، أي: تكفير الغائب عن حضرة النبوة **(في)** إنكاره **(السؤال أيضا لتواتره)** معنى كما قدمنا أول هذا التوضيح، والمتجه تكفير من أنكره بعد تواتره عنده، لا الحكم بتكفير منكره مطلقا.

وقوله: (**لأنه**) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وإيجاب صدقة الفطر، وهو أن الغائب (**لما لم يسمعه من فيه**) أي من فم النبي ﷺ (**لم يكن ثبوته من النبي قطعا**) أي على وجه القطع (**فلم يكن إنكاره تكذيبا له، بل**) كان تكذيبا (**للرواة أو تغليطا لهم**) من غير موجب، (**وهو**) أي ما ذكر من تكذيب رواة الأحاديث الصحيحة الموثوق بعدالتهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب (**فسق وضلالة**) لا كفر، (**اللهم إلا أن رده استخفافا، إذ كان**) أي لكونه (**إنما قاله النبي**) ﷺ، ولم ينزل في القرآن صريحا، (**فيكفر**) لاستخفافه بجناب النبي ﷺ.

(**وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة**) أي لم يصل إلى أن يعلم من الدين ضرورة (**كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت**) الصلبية (**بإجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده، لأنهم لم يشترطوا**) في الإكفار (**سوى القطع في الثبوت**) أي ثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة، (**ويجب حمله**) أي حمل الإكفار الذي هو ظاهر كلامهم (**على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعا**)، لا على ما يعم علم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك، (**لأن مناط التكفير ـ وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين ـ عند ذلك يكون**) أي إنما يكون عند العلم بثبوت ذلك الأمر قطعا، (**أما إذا لم يعلم**) ثبوت ذلك الأمر الذي أنكره قطعا (**فلا**) يكفر إذ لم يتحقق منه تكذيب ولا إنكار، اللهم (**إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك**) أي أن ذلك الأمر من الدين قطعا (**فيلَجَّ**) بفتح اللام والجيم أي يتمادى فيما هو فيه عنادا، فيحكم في هذه الحالة بكفره، لظهور التكذيب.

وهذا الحمل وقع لإمام الحرمين، فإنه قال: كيف يكفر من خالف الإجماع ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع وإنما نبدعه ونضلله، وأوَّلَ إطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما إذا صَدَّقَ المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع، ثم حلله، قال: فإنه يكون رادا للشرع انتهى.

والمعتمد عند الشافعية عدم إطلاق تكفير منكر المجمع عليه، قال النووي في الروضة: «ليس تكفير جاحد المجمع عليه على إطلاقه، بل من جحد مجمعا عليه فيه نص، وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام: كالصلاة، وتحريم الخمر، ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص: كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب، ونحوه: فليس بكافر»، قال: «ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف» انتهى.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح العمدة» أول كتاب القصاص: «أطلق بعضهم أن مخالف الإجماع يكفر، والحق أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع: كوجوب الخَمْس، وقد لا يصحبها، فالأول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفة الإجماع»، قال: «وقد وقع في هذا المكان من يدعي الحذق في المعقولات، ويميل إلى الفلسفة، فظن أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع، وأخذ من قول من قال: إنه لا يكفر مخالف الإجماع أنه لا يكفر المخالف في هذه المسألة، وهذا كلام ساقط بمرة، لأن حدوث العالم مما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع، فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الإجماع»[1].

---

(١) **[الإجماع على حدوث العالم، وحكم من قال بقدمه، ومنهم ابن تيمية]**

قوله: فيُكفَّر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الإجماع: أقول أولا: أين تواتر النقل في هذه المسألة؟ وبعد تسليم وجود التواتر فيها فقد تقدم آنفا أن منكر المتواتر إنما يكفر إذا ثبت تواتره عند ذلك المنكر، ومراد ابن دقيق العيد بمن يدعي الحذق في المعقولات ابن تيمية، فإنه يرى أن أفعال الله تعالى قديمة النوع حادثة الأفراد، ويلزم من قدم نوع أفعاله تعالى قدم نوع مفعولاته، فيكون العالم على هذا قديم النوع حادث الأفراد، وهذا الرأي =

[حكم التبري عن كل دين يخالف دين الإسلام:]

(وأما التبري من كل دين يخالف دين الإسلام فإنما شرطه بعضهم) أي بعض العلماء منهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا إتيانه به **(لإجراء أحكام الإسلام)** عليه **(من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين إلى آخر أحكام المسلمين)** كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها **(في حق)** متعلق بالمصدر[١] وهو إجراء أي إنما شرطه بعضهم لإجراء أحكام المسلمين في حق **(بعض أهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى، ويقولون: إن محمدا عليه)** الصلاة و **(السلام إنما أرسل إلى المشركين من العرب أو غيرهم[٢])** لا إلى أهل الكتاب: كالعيسوية من اليهود، وهم أتباع أبي عيسى الأصبهاني اليهودي، يقولون: إنه أُرْسِلَ إلى العرب خاصة دون بني إسرائيل، فلا يُكْتَفَى في إسلام من يعتقد ذلك

= مردود بمخالفته للضرورة، فإنه من البديهي أن النوع عبارة عن مجموع الأفراد أولا وجود له إلا في ضمن الأفراد، فإذا كانت الأفراد حادثة فمن الضروري أن يكون النوع حادثا؛ ولأن الخلق عبارة عن إخراج المخلوق من العدم الى الوجود، فيقتضي تقدم العدم على الوجود فلا يتصور أن يكون المخلوق قديما، لأنه لابد من تقدم القدرة والإرادة على الخلق الذي هو عبارة عن تعلق القدرة والإرادة فلا يتصور أن يكون الخلق قديما حتى يكون المخلوق قديما. كذلك مردود بما رواه البخاري عن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (كان الله ولا شيء معه) فكلام ابن تيمية هذا باطل عقلا ونقلا، وأما أنه مقتض للكفر فمحل نظر. فإن ابن دقيق العيد بنى الحكم بالكفر على تواتر النقل بالحدوث وهو غير مسلم، نعم قد تواتر النقل بكون العالم مخلوقا لله. وابن تيمية يدعي أن أول الخلق كان في القدم، وهذا الرأي وإن كان باطلا ومخالفا لإجماع المسلمين إلا أنه لا يخرج صاحبه عن الإسلام.

(١) **قوله: متعلق بالمصدر وهو الإجراء**: الظاهر أنه متعلق باشتراطه، لأن المقصود أن الذي اشترطه اشترطه في حق هؤلاء لا مطلقا، وقول الشارح فيما سيأتي: وقول المصنف: أن هذا التبري...إلخ صريح في هذا.

(٢) **قوله: أو غيرهم**: أي غير العرب.

بالإتيان بالشهادتين فقط، بل لا بد أن يأتي بما يدل على براءته من كل دين يخالف الإسلام بأن يأتي بلفظ البراءة، أو يقول: محمد رسول الله إلى جميع الخلق.

واعلم أن اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه، لأن اعتقادهم نبوته ﷺ يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في إخباره، وقد تواتر إخباره بأنه رسول الله إلى الناس كافة العرب وغيرهم، فإخراج البعض من عموم رسالته إبطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته، فيكون إبطالا لاعتقادهم؛ وفي معنى العيسوية بعض من النصارى يقولون: إنه يبعث نبي(١) في آخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من التنقيح شرح الوسيط. هذا.

وقول المصنف: إن هذا التبري إنما يشترطه بعضهم في حق بعض أهل الكتاب يؤذن بأن الاكتفاء في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق، وليس كذلك، فالمعتمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد إباحة أمر علم تحريمه من الدين ضرورة، أو تحريم أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح إسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما اعتقده؛ وأن اليهودي المشبه لا يصح إسلامه حتى يشهد أن محمدا رسول الله جاء بنفي التشبيه.

وهذا كله بالنسبة لإجراء أحكام الإسلام **(لا)** بالنسبة **(لثبوت الإيمان)** له واتصافه به فيما بينه وبين الله تعالى، **(فإنه لو اعتقد عموم الرسالة، وتشهد)** أي أتى بالشهادتين **(فقط كان مؤمنا عند الله إذ يلزم اعتقادَه ذلك التبريُ)** بالرفع على الفاعلية واعتقاده مفعول مقدم؛ ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع

---

(١) **قوله: وفي معنى العيسوية.. إلخ:** أي فلا بد فيهم من ضم قيد التبري، أو أنه خاتم النبيين إلى الشهادتين.

اعتقاد التوحيد بالألوهية يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك، وهو معنى التبري المذكور هنا.

(ولم يشترطه بعضهم) أي بعض العلماء ـ ومنهم بعض الشافعية، لم يشترطوه في حق هذا أيضا كما لا يشترط في حق غيره كالثنوي، والوثني، إذ يُكْتَفَى من كل منهما بالشهادتين، **(لأنه** عليه الصّلاةُ والسَّلام **كان يكتفي بالتشهد منهم)** أي من أهل الكتاب مطلقا، **(وقد نقل إسلام عبد الله بن سلام في «صحيح البخاري» وليس فيه)** أي في إسلامه المنقول في «البخاري» **(زيادة على التشهد)** أي الإتيان بالشهادتين[1]، **(و)** نقل أيضا **(غير ذلك)** أي غير إسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى **(ما يكاد إنكاره أن يكون إنكارا للضرورة.**

ويجاب) عن هذا **(بأن كل من كان بحضرته)**صلى الله عليه وسلم من كتابي أو مشرك فقد **(سمع منه ادعاء عموم الرسالة)** لكل واحد، **(فإذا شهد أنه رسول الله لزم تصديقه)** إجمالا **(في كل ما يدعيه)**، وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا، لدلالة المعجزة على صدقه في كل ما أخبر به عن الله عز وجل؛ ومما يدعيه عموم الرسالة، وقد علمه، وهذا **(بخلاف الغائب)** عن حضرته ﷺ، **(فإنه لم يسمع منه)**ادعاء عموم الرسالة، **(فتمكنت الشبهة في إسلامه)** أي دخوله في الإسلام **(بمجرد التشهد، لجواز أن ينسب إلى الناس الافتراء في ادعاء العموم)** أي عموم الرسالة **(جهلا)** منه **(بثبوت التواتر عنه)** ﷺ **(به)** أي: بالعموم. **(هذا.**

---

(١) أخرجه البخاري في »أحاديث الأنبياء« [٣٣٢٩].

[حكم تكفير المخالف والخلاف في ذلك]

وفي تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين (**تفاصيل اختلف فيها**)هل التصديق بها داخل في مسمى الإيمان حتى يكون إنكارها كفرا أو ليس بداخل فلا يكون إنكارها كفرا.

وهذه مسألة شهيرة: (**و**) هي أنه (**قد اختلف**) أي اختلف أهل السنة (**في تكفير المخالف**) في بعض العقائد (**بعد الاتفاق**) منهم (**على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته**) وهذا العطف كالتفسير أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة (**يكفر المخالف فيه**) أي يحكم بكفره بمخالفته فيه:

(**كالقول بقدم العالم،**[1] ونفي حشر الأجساد، ونفى العلم) أي علمه تعالى

---

(١) **[القائل بقدم العالم ثلاثة أصناف، يُكفَّر صنفان ولا يُكفَّر الصنف الثالث]**

قوله: كالقول بقدم العالم: القائل بقدم العالم ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: يقول: العالم قديم وليس بمخلوق لله تعالى، وهم الملاحدة الذين ينكرون وجود الله. فإن هؤلاء لا سبيل لهم إلى القول بحدوث العالم، فلو قالو بحدوثه لاضطروا إلى القول بوجود المحدث. ومن أجل ذلك يستدل المتكلمون بحدوث العالم على وجود الله تعالى.

الصنف الثاني: يقول: إن العالم صادر عن الله تعالى على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار صدورَ المعلول عن العلة التامة، والعلة التامة يمتنع تخلف المعلول عنها وهذه النظرية هي المعروفة بنظرية الصدور، وهذا قول الفلاسفة، فهم يقولون: إن العالم قديم مثل الله تعالى إلا أن الله تعالى متقدم عليه بالذات تقدم العلة على المعلول. وهذان المذهبان كفر بإجماع المسلمين.

الصنف الثالث: يقول: إن الله تعالى قد خلق هذا العالم باختياره لكن في القدم؛ وهذا قول ابن تيمية في بعض كتبه، وهذا القول بدعة؛ لمخالفته للحديث الصحيح: «كان الله ولم يكن معه شيء» رواه البخاري، ولمخالفته للإجماع، وليس بكفر؛ لعدم مخالفته لنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ نعم إنه مخالف للإجماع، لكن مخالف الإجماع لا يكفر إلا إذا كان المجمع =

(بالجزئيات) وكلها من ضلالات الفلاسفة، **(ومن هذا المهيع)** أي الطريق الواضح البين في تكفير من قال به **(إثبات الإيجاب)**بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشيئة **(لنفيه)** أي القائل به وهم الفلاسفة الضُلاّل **(اختياره)** سبحانه وعدم الاختيار نقص **(تعالى)** الله **(عما يقول الجاهلون علوا كبيرا.**

وما ليس من ذلك) أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة؛ وما في قوله: وما ليس من ذلك مبتدأ خبره قوله، **(كنفي مبادئ الصفات)** مع إثباتها كقول المعتزلة: عالم قادر ونحوهما، فإنهم أثبتوا هذه الصفات مع نفيهم مبادئها التي هي العلم والقدرة ونحوهما، **(و)** نفي **(عموم الإرادة)** لكل كائن من خير وشر كما تقول المعتزلة: إن الشر غير مراد لله تعالى، **(والقول بخلق القرآن)** كما يقولونه أيضا **(فذهب جماعة)** تفصيل لإجمال قوله: وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا **(إلى تكفيرهم)** بذلك، لأن نافي مبادي الصفات وعموم الإرادة جاهل بالله، والجاهل بالله كافر؛ والقائل بخلق القرآن قد نطق الحديث بأنه كافر وهو ما روي أنه ﷺ قال: **(من قال القرآن مخلوق فهو كافر**[1]).

والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار الآتي ذكره أما على الأول والثاني: فهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر، وليس أحد

= عليه معلوما من الدين بالضرورة. وكون القول بقدم العالم بهذا المعنى من الإنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة غير مسلم، فعد المصنف القول بقدم العالم مطلقا من ذلك ممنوع، ولعله أراد القول بقدم العالم بالمعنيين الأولين. لأن القول به بالمعنى الثالث شيء انفرد به ابن تيمية، وليس بمعروف عن غيره، فلا يدخل تحت ملاحظة كثير من العلماء حين حكمهم بالكفر على معتقد قدم العالم.

وقد رد هذا القول بأدلة عقلية أقواها أن الخلق بالاختيار يستلزم تقدم تعلق الإرادة، فالتأخر لازم للخلق بالاختيار، والخلق بالاختيار في القدم محال عقلي لا تتعلق به قدرته تعالى، لأن قدرته تعالى إنما تتعلق بالممكنات. والله تعالى أعلم.

(١) هذا الحديث موضوع.

من أهل القبلة يجهله تعالى إلا كذلك، فإنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي عالم قادر خالق السموات والأرض؛ وأما على الثالث: فهو أن الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان آحادا لا يفيد علما فلا يكفر منكره، أو يقال: المراد بالمخلوق المختلق أي المفترى، وليس محل نزاع، لأن قائله كافر قطعا.

(**وذهب الأستاذ أبو اسحق الإسفراييني إلى تكفير من كَفَّرَنَا منهم**) أي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا (**أخذا بقوله** عليه الصّلاةُ والسَّلام) فيما رواه الشيخان: (**من قال لأخيه يا كافر فقد باء**) أي رجع (**به**) أي بالكفر (**أحدهما**)[1].

وفي لفظ لهما: (**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أي بصفة الكفر أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه**)[2].

قال الإمام أبو الفتح القشيري[3] في شرح العمدة في اللعان: «كأنه ـ يعني الأستاذ ـ يقول: الحديث دل على أنه يحصل الكفر لأحد الشخصين إما المكفَّر أو المكفِّر، فإذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع بأحدنا، وأنا قاطع بأني لست بكافر، فالكفر راجع اليه» انتهى.

(**وقيل**) إنما يكفر المخالف في عقيدة (**إذا خالف إجماع السلف**) على تلك العقيدة.

(**وظاهر قولي الشافعي وأبي حنيفة**) رحمهما الله تعالى (**أنه لا يكفر أحد منهم**) أي لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيما ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة، وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء، فإن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في أول كتاب «مقالات الإسلاميين»: «اختلف المسلمون

---

(١) أخرجه البخاري في »الأدب« [٦١٠٤].

(٢) أخرجه البخاري في »الأدب« [٦١٠٣]، ومسلم في »الإيمان« [٦٠].

(٣) **قوله: أبو الفتح القشيري**: يعني الإمام ابن دقيق العيد.

بعد نبيهم عليه الصّلاةُ والسَّلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم». انتهى.

وقال الإمام الشافعي رضِيَ الله عنه: أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية، لأنهم يشهدون بالزور لموافقيهم[1].

وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب «المختصر» في كتاب «المنتقى»، وهو المعتمد.

(وإن روي عن أبي حنيفة) رحمه الله تعالى ما ظاهره خلافه من **(أنه قال لجهم)** هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية: **(اخرج عني يا كافر)** فليس تكفيرا لجهم **(حملا)** لقول أبي حنيفة: يا كافر **(على التشبيه)** لجهم بالكافر بجامع المخالفة في أصل من أصول العقائد، وإن اختلف الأصلان في العلم من الدين ضرورة، **(وهو)** أي القول بعدم تكفير أحد من المخالفين المذكورين **(مختار)** الشيخ أبي بكر، **(الرازي)** ونقله عن الكرخي وغيره من أئمتهم، **(ولكنه)** أي المخالف فيما ذكر **(يبدع)** بمخالفته، **(ويفسق)** أيضا **(في بعضها)** أي يحكم بأنه مبتدع لإحداثه ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم، وبأنه فاسق ببعض مخالفاته كأن يقام عليه البرهان فيصر لاحتمال دليل، فيحكم بفسقه **(بناء على وجوب إصابة الحق فيها)** أي في مواضع الاختلاف في أصول الدين **(عينا، وعدم تسويغ الاجتهاد في مقابلته)** أي في مقابلة ما هو الحق عينا، **(بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها)** فإن الاجتهاد فيها سائغ، وإن قلنا بالمرجح إن الحق فيها معين، والمصيب فيها واحد.

(وههنا تفاصيل) لما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه **(واختلافات)** في مسائل منه **(لا تليق بهذا المختصر)** لطولها، ومنها أن المعتزلة أنكروا إيجاد البارئ تعالى فعل

---

(١) أخرجه البيهقي في «مناقب الشافعي» [١/ ٤٦٨].

العبد[١]، فجعله بعضهم كالجبائية غير قادر على عينه، وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبلخي وأتباعه[٢]، وجعلوا العبد قادرا على فعله، فهو إثبات للشريك كقول المجوس، فالإيمان والكفر عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه، وهو خرق لإجماع متقدمي الأمة على الابتهال إلى الرب تعالى أن يرزقهم الإيمان ويجنبهم الكفر، والجواب عنه مسطور في المطولات. وبالله التوفيق.

---

(١) **قوله: أن المعتزلة أنكروا إيجاد البارئ تعالى فعل العبد**: وقد ذكر الإمام الأشعري خلافهم في هذه المسألة فقال في «مقالات الإسلاميين» [١/ ٣٧٤]: «واختلفت المعتزلة في البارئ هل يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده أم لا وهم فرقتان: وزعم بعضهم وهو الشحام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان فإن فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الإنسان كانت كسباً. واختلفت المعتزلة هل يوصف الله بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا وهم فرقتان: فزعمت فرقة منهم أنه إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعلمن الأفعال لم يوصف بالقدرة على ذلك ولا على ما كان من جنس ذلك وأن الحركات التي يقدر البارئ عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد».

(٢) **قوله: فجعله بعضهم كالجبائية...إلخ**: قال الشيخ الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين:

هل يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده؟

واختلفت المعتزلة في البارئ هل يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده أم لا؟ وهم فرقتان:
١ ـ فزعم أكثرهم أن البارئ لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه.
٢ ـ وزعم بعضهم وهو الشحام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأن حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان، فإن فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الإنسان كانت كسبًا.

هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده؟

واختلفت المعتزلة هل يوصف الله بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا؟ وهم فرقتان:
١ ـ فزعمت فرقة منهم أنه إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لم يوصف بالقدرة على ذلك ولا على ما كان من جنس ذلك، وأن الحركات التي يقدر البارئ عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد.
٢ ـ وزعمت فرقة أخرى منهم أن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده، وهذا قول الجبائي وطوائف من المعتزلة.

النظر الثالث:
في بعض أحكام الإيمان

(**النظر الثالث**): في حكم الإيمان من قبوله الزيادة والنقص، ووصفه بأنه مخلوق، ودخول الاستثناء فيه، وبقائه مع النوم ونحوِهِ؛ و (**فيه مسائل**) أربع لهذه الأحكام.

المسألة الأولى: في قبول الإيمان الزيادة والنقص

المسألة (**الأولى**): في قبوله الزيادة والنقص، (**قال أبو حنيفة وأصحابه**) رحمهم الله تعالى: (**لا يزيد الإيمان ولا ينقص، و**) هذا القول (**اختاره من الأشاعرة إمام الحرمين و**) جمع (**كثير، وذهب عامتهم**) أي أكثر الأشاعرة (**إلى زيادته**) أي الإيمان (**ونقصانه.**

قيل) والقائل الإمام فخر الدين الرازي وغيره: (**الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه**) أي عدم أخذ الطاعات في مفهومه، (**فعلى الأول**) وهو أخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركنية كما تقدم نقله عن الخوارج، أو على وجه التكميل كما هو مذهب المحدثين[1] (**يزيد**) الإيمان (**بزيادتها**) أي الطاعات (**وينقص بنقصانها، وعلى الثاني**) وهو عدم أخذ الطاعات

(١) **قوله: كما هو عند المحدثين**: فإن المحدثين يقولون: الإيمان اعتقاد وقول وعمل، ويريدون دخول الأعمال والطاعات في مفهومه لكن لا على وجه الركنية بل على وجه التكميل، وحينئذ يكون خلافهم مع سائر أهل السنة لفظيا لا حقيقيا.

في مفهوم الإيمان(**لا**) أي لا يزيد ولا ينقص، (**لأنه اسم للتصديق الجازم مع الإذعان**) أي القبول باطنا كما قدمناه (**وهذا**) المفهوم (**لا يتغير بضم الطاعات ولا**) ضم (**المعاصي**)إليه.

(**وفيه**) أي فيما قيل من هذا البناء (**نظر، بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق، لظواهر**) من الأدلة (**كقوله تعالى:** ﴿ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾) من قوله تعالى في سورة الأنفال:﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤]، (**ونحوه**) كقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]، ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: ١٧]، ﴿ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ [الفتح: ٤].

(**وعن ابن عمر**) رضِيَ الله عنهُما («**قلنا يا رسول الله: إن الإيمان يزيد وينقص؟ قال: نعم يزيد حتى يُدْخِلَ صاحبَه الجنةَ، وينقص حتى يُدْخِلَ صاحبَه النارَ**») رواه أبو اسحق الثعلبي في «تفسيره» من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن إسماعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر.

(**وقالوا**) أي: القائلون بأن الإيمان مجرد التصديق: (**لا مانع**) عقلا (**من ذلك**) أي من كون الإيمان بمعنى التصديق يزيد وينقص، قالوا: (**بل اليقين الذي هو مضمون التصديق**) لكونه أخص من التصديق[1](**يتفاوت قوة**) أي من جهة القوة

---

(١) **قوله: لكونه أخص من التصديق**: لعل الشارح يقصد بكون اليقين أخص من التصديق أن التصديق نسبة الصدق سواء كان على وجه اليقين أم لا، ويرد على هذا الكلام أنه غير صحيح في نفسه، وأنه لا يصح تعليلا لكلام المصنف.
أما أنه غير صحيح في نفسه فلأن المراد بالتصديق هنا التصديق الذي وقع تفسير اللإيمان، وقد=

(في نفسه)، وله في القوة مراتب مبتدئة **(من أجلى البديهيات)** ككون الواحد نصف الاثنين منتهية **(إلى أخفى النظريات القطعية)** التي منها كون العالم حادثا، **(ولذا)** أي لتفاوته **(قال)** السيد إبراهيم **(الخليل)** على نبينا و **(عليه)** الصلاة و **(السلام حين خوطب بقوله)** تعالى: (﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾)، فطلب الترقي في الإيمان؛ وسيأتي تأويل قول إبراهيم: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] بما يزيد المقام وضوحا.

(والحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره) وهم بعض الأشعرية **(لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي)** أي تلك الجهات **(غير نفس الذات)** أي ذات التصديق **(بل بتفاوته)** أي بسبب تفاوت الإيمان باعتبار تلك الجهات **(يتفاوت المؤمنون)** عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق.

(وروي عن أبي حنيفة) رحمه الله تعالى **(أنه قال: «إيماني كإيمان جبريل ولا أقول: مثل إيمان جبريل» لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه)**، أي: لا يقتضي ما ذكر من المساواة في كل الصفات، بل يكفي لإطلاقه المساواة في بعضها، **(فلا أَحَدَ يُسَوِّي بين إيمان آحاد الناس**

= تقدم أنه كلام نفسي لا يثبت إلا مع العلم والمعرفة، ولا يصح دونها، فاليقين شرط للتصديق، والعلاقة بينهما علاقة الشرطية والتوقف، وليس علاقة العموم والخصوص.

وأما أنه لا يصح تعليلا لكلام المصنف فلأن المصنف جعل اليقين مضمونا للتصديق، ومراده ما قاله الإمام الأشعري مما تقدم عن المصنف نقله، وهو أن التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة، ولا يصح دونها. انتهى. ومراده أنه يتضمنها على وجه الشرطية كما تقدم بيانه هناك، فالتضمن يقتضي عدم انفكاك التصديق عنه، وكونه أخص من التصديق يقتضي انفكاك التصديق عنه، فكيف يصح تعليل كلام المصنف بكون اليقين أخص من التصديق. فكان على الشارح أن يقول في شرح كلام المصنف: أي الذي يتضمنه التصديق الذي هو عبارة عن الإيمان على وجه الشرطية.

وإيمان الملائكة والأنبياء) من كل وجه، **(بل يتفاوت)** إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء، **(غير أن ذلك التفاوت)** هل هو **(بزيادة ونقص في نفس الذات)**، أي: ذات التصديق والإذعان القائم بالقلب؟ **(أو)** هو تفاوت لا بزيادة ونقص في نفس الذات بل **(بأمور زائدة عليها؟ فمنعوا)** يعني الحنفية وموافقيهم **(الأول)** ـ وهو التفاوت في نفس الذات، **(وقالوا: ما يتخايل)**؛ أي: يظن **(من أن القطع يتفاوت قوة)** أي: من حيث القوة في ذاته **(إنما هو راجع إلى جلائه)**؛ أي: ظهوره وانكشافه، **(فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته)** المؤدية إليه **(كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا: الواحد نصف الاثنين)**، والأولى أن يقال:[1] كالجزم في حكمنا بدل في قولنا، **(وإنما تفاوتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا)** ـ وهو أن العالم حادث ـ **(كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر)** ـ وهو أن الواحد نصف الاثنين ـ **(خصوصا مع عُزوب النظر)**، وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم؛ أي: غيبته عن الذهن، **(فيتخيل أنه)** أي الجزم بأن الواحد نصف الاثنين **(أقوى، و)** ليس بأقوى في ذاته **(إنما هو أجلى عند العقل.**

فنحن) معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المُشَكِّكِ، ونقول: إن الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية، لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها[2].

---

(١) **قوله: والأولى أن يقال... إلخ:** وذلك لأن الجزم إنما يكون بالحكم الذي يتضمنه القول لا بالقول نفسه، نعم يصح أن يقال: جزمت بهذا القول باعتبار تضمنه الحكم، ولذلك قال: الأولى. والله تعالى أعلم.

(٢) **قوله: لامتناع اختلاف الماهية إلخ:** والقائلون بالمُشَكِّكِ يقولون به بمعنى أن الماهية أو أحد أجزائها في هذا الفرد أقدم أو أقوى منها أو منه في الفرد الآخر مثلا، فيلزم عليه اختلاف الماهية أو أحد أجزائها بالقوة والضعف أو التقدم والتأخر، والحال أن الماهية أمر واحد لا يتصور فيها التعدد. والله تعالى أعلم.

و (**لو سلمنا ثبوت ماهية المُشَكِّكِ**) فلا يلزم كون التفاوت في إفراده بالشدة، فقد يكون بالأولوية، وبالتقدم والتأخر، (**و**) لو سلمنا (**أن ما به التفاوت**) في أفراد المشكك (**شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى**) البياض (**الكائن في العاج**)، وقوله: (**مأخوذ**) خبر ثان لـ«أن» أي ولو سلمنا أن ما به التفاوت في البياض مأخوذ (**في ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محل**) كالثلج (**لا نسلم أن ماهية اليقين منه**) أي: من المشكك الموصوف بما[1] ذكر،(**لعدم ما**) أي دليل (**يوجبه**) أي يلزم عنه القول به[2].

(**ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت، لا نسلم أنه**) يتفاوت (**بمقومات الماهية**) أي أجزائها (**بل بغيرها**)من الأمور الخارجة عنها العارضة لها كالإِلْف للتكرار ونحوه.

(**وقد ذكروا**) يعني الحنفية وموافقيهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (**أنه**) أي: الإيمان (**يتفاوت بإشراق نوره**) أي: بزيادة إشراقه في القلب،(**و**) زيادة (**ثمراته، فإن كان زيادة إشراق نوره هو زيادة القوة والشدة**) فيه.. (**فلا خلاف في المعنى**) بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك، (**إذ يرجع النزاع إلى أن الشدة والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا**[3] هل هي داخلة في مقومات) حقيقة (**اليقين أو خارجة**) عنها؟(**فقد اتفقنا**) معشر المثبتين لتفاوت الإيمان والنافين له (**على ثبوت التفاوت**) في الإيمان (**بأمر معين،**

(١) **قوله: الموصوف بما ذكر**: أي بكون ما فيه التفاوت فيه شدة مأخوذة في مفهومه، يعني إن سلمنا أن التفاوت باعتبار الشدة لكن لا نسلم أن الشدة مأخوذة في ماهيته.

(٢) **قوله: القول به**: أي بأن ما به التفاوت شدة مأخوذة في ماهية اليقين.

(٣) **قوله: إذ يرجع النزاع.. إلخ**: لأننا قد اتفقنا على أن الشدة والقوة عبارة عن زيادة الإشراق، وقد اتفقنا على تفاوت الإشراق، فقد اتفقنا علي تفاوت الإيمان بالشدة والقوة بناء على ذلك.

والخلافُ في)خصوص (**نسبته**) أي: نسبة ذلك الأمر المعين (**إلى تلك الماهية**) بدخوله في مقوماتها أو خروجه عنها (**لا عبرة به**)، لأنه ليس خلافا في نفس التفاوت، (**وإن كان زيادة إشراقه**) في القلب (**غير زيادة القوة**[١] فالخلاف ثابت.

ومن الخوارج)، أي: الأمور الخارجة عن ماهية الإيمان (**التي يثبت بها**)، أي: بتلك الأمور الخارجة (**التفاوت**) في الإيمان (**ما ذكره إمام الحرمين حيث قال**) في «الإرشاد» في جواب سؤالٍ: (**النبيُّ**) من الأنبياء ﷺ (**يفضل من عداه**) في الإيمان (**باستمرار تصديقه**) وعصمة الله تعالى إياه[٢] من مخامرة الشكوك، (**يعني**) الإمام باستمرار التصديق (**تَوَالِيَ أشخاصه**)، لأنه عرض لا يبقى زمانين، وتوالي أشخاصه،(**لاستمرار مشاهدة**) الدليل (**الموجب**) للتصديق، (**و**)استمرار مشاهدة (**الجلال والكمال**) بعين البصيرة، (**بخلاف غيره**) أي: غير النبي (**حيث يعزب**) أي: يغيب (**عنه**) ذلك تارة فلا يشهده، (**ويحضر**) أخرى فيشهده، (**فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الإيمان لا يثبت لغيرهم إلا بعضها**)، فيكون إيمانهم لذلك أكثر،(**فاستمرار حضور الجزم قد يُخَالُ**) أي: يظن (**زِيادَةَ قوةٍ في ذاته**) أي ذات الجزم، (**وليس إياه**) أي وليس ذلك الاستمرار زيادَةَ قوةٍ (**أو إياه**) أي أو يكون زيادة قوة،(**و**)لكن (**ليس داخلا**) في حقيقة الإيمان (**على ما رددناه**)، أي: أتينا به من الترديد الذي ذكرناه (**آنفا**) أي: قريبا بقولنا: «هو زيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها» مع الكلام على ذلك.

---

(١) **قوله: غير زيادة القوة**: بل قيل: إن زيادة الإشراق أثر عن زيادة القوة.

(٢) **قوله: وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك**: ليس المقصود أن غير النبي غير معصوم عن مخامرة الشكوك بمعنى أن الشكوك تخامره، لأن هذا كفر، والكلام مفروض في المؤمنين، بل المقصود أن شعور النبي بعدم مخامرة الشكوك مستمر، وأما غيره فقد يغفل عنه. والله تعالى أعلم.

(وإلى هذا) الذي ذكرناه من تأويل الزيادة **(تُرَدُّ الظواهرُ)** الناطقة بالزيادة **(من الآي)**التي سردنا عددا منها فيما مر، **(و)** من **(الحديث)** الذي قدمناه.

(وقول) سيدنا **(علي** رضي الله عنه: «**لو كشف الغطاء)** أي: عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها بأن شاهدتها واقعة..**(ما ازددت)** بسبب وقوعها **(يقينا)**»)بها **(الظاهر)** بالرفع نعت لقول، أي قول علي الذي هو ظاهر **(في تصور زيادته)** أي: اليقين، لأن قوله: «ما ازددت يقينا»، يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة يُرَدُّ**(إلى الزيادة)** والمراد رد ما تضمنته من الزيادة إلى الزيادة **(بما قلنا)** أي بالمعنى الذي قلنا، وهو ما تحصل بأمور خارجة عن مقومات الماهية، منها ما ذكره إمام الحرمين، فقوله: وقول، مبتدأ، خبره يُرَدُّ مقدرا قبل قوله: إلى الزيادة، دل عليه ترد المذكور[1]. **(هذا)** الذي ذكرناه كما ذكرناه.

ولكن ههنا سؤال وجواب أشار إليهما المصنف بقوله: **(ولمَاَّ كان ظاهر قول الخليل)**... إلخ.

حاصل السؤال: أنه قد تقرر أن الإيمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد، وظاهر قول السيد إبراهيم حين قيل له: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]يقتضي **(عدم الاطمئنان)** قبل ذلك، **(وهو ينافي القطع وعدم التردد)**، والخليل عليه الصّلاةُ والسَّلام من أعلى الخلق مرتبة في الإيمان، فكيف طلب ما يطمئن به قلبُه بالإيمان؟ هذا تقرير السؤال.

وأما الجواب، فأشار إليه بقوله: **(احتيج)** وهو جواب «لمَاَّ»، أي: لمَاَّ كان الظاهر لا يصح أن يراد.. احتيج **(إلى تأويله.**

---

(١) **قوله: دل عليه تُرَدُّ المذكور**: أي المذكور في قول المصنف: وإلى هذا تُرَدُّ الظواهر من الآي.

(فقيل) في تأويله: **(الخطاب)**، أي بقوله: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] **(مع المَلَكِ)** حين قال له المَلَكُ ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ فقال: ما قال **(ليطمئن قلبه بأنه)** أي: الملَك المخاطب له **(جبريل، والتأمل اليسير ينفيه)** أي: ينفي هذا التأويل، أي يتبين به بطلانه، لأن الآية مُصَرِّحَة بأن الخطاب للرب تعالى، وأنه المخاطب لإبراهيم.

(وقيل) في تأويله: المراد في الآية بقوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ **(زيادة الاطمئنان)** أي ليزداد قلبي طُمَأْنينة، **(ويرجع الكلام في معنى زيادته، ويجيء فيه ما تقدم)** من أن الزيادة في ذات الإيمان أو بأمور خارجة على ما عرفت تقريره.

(وقيل) في تأويله: **(طَلَبَ)** السيد إبراهيم ﷺ **(حصول القطع بالإحياء بطريق آخر، وهو البديهي)** الذي بداهته **(بسبب وقوع الإحساس به)** أي: بالإحياء؛ **(وهذا)** تأويل **(حسن، و)** لكنه **(لا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين)**، لأن محل النزاع هل يزيد الإيمان وينقص؟ أو لا يزيد ولا ينقص، والآية على هذا التأويل لا تفيد إثبات ذلك ولا نفيه.

(وحاصله) أي: حاصل هذا التأويل: **(أنه لما قطع)** السيد إبراهيم ﷺ **(بذلك)** أي: بالقدرة على إحياء الموتى **(عن موجِبِه)** ـ بكسر الجيم ـ أي الدليل الموجب للقطع.. **(اشتاق إلى مشاهدة)** كيفية **(هذا الأمر العجيب الذي جزم بثبوته)**؛ وضرب لذلك المصنف مثلا بقوله: **(كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة)** جمع جِنانٍ جمع جَنَّة أي: من بساتين كثيرة **(يانعة)** أي: ذات ثمار نضيجة **(وأنهار جارية، فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها)** أي: طلبت منه ذلك، **(فإنها)** أي: النفس **(لا تسكن)** عن ذلك الطلب **(وتطمئن حتى يحصل مُنَاهَا)** أي: ما تمنته من المشاهدة؛ **(وكذا شأنها)** أي: النفس **(في كل مطلوب)** لها

(مع العلم بوجوده، فليس تلك المنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق، إذ الفرض ثبوته)، وهذا التأويل يشير إلى أن المطلوب بقول إبراهيم ﷺ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، هو سكون قلبه عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها، وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السؤال، أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظري[1] **(والله سبحانه أعلم)**.

المسألة الثانية: هل يوصف الإيمان بأنه مخلوق

(المسألة الثانية): في وصف الإيمان بأنه مخلوق؛ **(لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق، والأول)** ـ وهو القول بأن الإيمان مخلوق ـ محكي **(عن أهل سمرقند)** من مشايخ الحنفية، **(والثاني)** ـ وهو القول بأن الإيمان غير مخلوق ـ محكي **(عن البخاريين)** منهم؛ وهذا الخلاف صدر **(بعد اتفاقهم)** يعني الفريقين **(على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى.**

وبالغ بعض مشايخ بخارى) ـ المدينة المعروفة بما وراء النهر ـ **(كابن الفضل، والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد، وتبعهم أئمة فَرْغَانَة)** ـ بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الألف نون ـ ولاية وراء الشاش، والشاش مدينة وراء سيحون وجيحون من أعمال سمرقند، **(فكفروا)** أي: حكموا بكفر **(من قال بخلق الإيمان)** أي: بأن الإيمان مخلوق، **(وألزموا عليه)** أي: على القول

---

(١) **قوله: وهذا التأويل.. إلخ**: والفرق بين الوجهين: أن المقصود على الوجه الثاني تقوية العلم الحاصل بالنظر بالعلم البديهي الحاصل عن المشاهدة، والمقصود على الوجه الأول: مجرد حصول متمنى النفس من المشاهدة.

بخلق الإيمان (**خلق كلام الله تعالى، ورووه**)، أي: القول بأن الإيمان غير مخلوق (**عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة**)، ونوح عند أهل الحديث غير معتمد[١].

وقال هؤلاء في توجيه كون الإيمان غير مخلوق: الإيمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد[٢]، (**لأنه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق**: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] **وقال تعالى**: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٦] **فيكون المتكلم به**) أي: بالإيمان، وهو لا إله إلا الله محمد رسول الله (**قد قام به ما ليس بمخلوق، كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذي ليس بمخلوق، لأنه**)؛ أي: الشأن (**بقراءة ما نظمه الغير**) أي ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (**لا تنقطع**) بتلك القراءة (**النسبة**) أي: نسبة ذلك النظم المقروء (**إليه**)؛ أي: إلى الناظم خطبة كان أو غيرها، (**بل يقال: قال**)فلان: (**خطبة فلان، و**) قال: (**شعره**)، فتنسب الخطبة إلى مُنْشِئِها، والشعر إلى ناظمه، (**و**) يقال (**لمن تكلم بكلام**)جيد مثلا ولم ينسبه لقائله: (**هذا ليس كلامَهُ، وإنما هو كلام فلان**) أي الذي تكلم به أولا (**مع أنه**) أي قائله الثاني هو (**المتكلم به الآن**).

(**قال بعضهم**[٣]) أي: بعض من تمسك بما ذكر للقول بأن الإيمان غير مخلوق (**يقال: فلان تلا كلام فلان إذا قرأ منظومه الدال على كلامه، فمن قرأ هذا**

---

(١) **قوله: غير معتمد**: ويسمى نوح هذا بنوح الجامع، لجمعه أشتات العلوم، وقد قالوا فيه: قد جمع كل شيء إلا الصدق.

(٢) **قوله: (الإيمان أمر)** وهو لا إله إلا الله محمد رسول الله، (حاصل للعبد) بمعنى أنه قائم بالعبد وصفة له من جهة شهادته به وإيمانه بمدلوله، (من الله) أي من قبل الله من حيث أنه في الأصل كلام الله تعالى وصفة قديمة قائمة به. وحاصله: أن الإيمان عبارة عن كلام الله القديم، وهو لا إله إلا الله محمد رسول الله، من حيث قيامه بالعبد على وجه الشهادة به والإيمان بمدلوله، فيكون الإيمان قديما.

(٣) **قوله: قال بعضهم... إلخ**: هذا تنويرا لما تقدم.

المنظوم الدال على كلام الله[١] **تعالى يصير قارئا لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازا، لأن تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا)**؛ أي: بأن يقرأ المنظوم الدال على كلامه.

(هذا) الذي ذكرناه في توجيه القول بأن الإيمان غير مخلوق هو **(غاية متمسكهم.**

وجَهَّلَهُمْ مشايخ سمرقند) أي نَسَبَ مشايخُ سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم إلى الجهل، إذ الإيمان بالوفاق من فريقهم[٢] هو: التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، وكل منهما فعل من أفعال العباد، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنة.

(وقد ذكروا) يعني الحنفية البخاريين وغيرهم **(في الفقه)** ما هو إلزام لهم ببطلان متمسكهم، وهو **(أن مثل** ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ **إلى آخر الفاتحة إذا لم يُقْصَد به قراءة القرآن.. جاز للجنب قراءته، وهو)**؛ أي: الجنب **(ممنوع من قراءة القرآن، فظهر)** بهذا الذي ذكروه في الفقه **(أن ما وافق لفظه لفظ القرآن إذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى)**، فبطل ما تمسكوا به.

ولإبطاله وجه آخر: **(و)** هو أنه يلزم **(أيضا كون كُلِّ ذاكرٍ)**لله **(من القائل: سبحان الله والحمد لله)** ونحوهما، **(بل كل متكلم في أَيِّ غرض فُرِضَ وإن لم**

---

(١) **قوله: المنظوم الدال على كلام الله:** عبر بهذا التعبير ولم يقل: فمن قرأ المنظوم الذي هو كلام الله تعالى، لأن الكلام هنا على كلام الله القديم، والقديم عند جمهور الأشاعرة والماتريدية: هو المعنى النفسي فقط، وأما النظم المؤلف من الحروف فهو عندهم حادث استأثر الله تعالى بخلقه، فهو أيضا كلام الله تعالى، لكنه ليس قديما عندهم، ولأجل الموافقة لما هنا عبَّر في السابق واللاحق بمثل هذا التعبير.

(٢) **قوله: من فريقهم:** هكذا فيما وقفنا عليه من النسخ المطبوعة والمخطوطة: بصيغة الإفراد، ولعل الصواب: من فريقيهم بالتثنية، لا بالإفراد. إلا أن يراد بالوفاق من فريق البخاريين ومن وافقهم لمشايخ سمرقند.

يوافق) كلامه **(نظم القرآن إلا في أجزاء)** منه **(قد قام به)**، هذا خبر «كون»؛ أي: يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به **(ما ليس بمخلوق من معاني**[١] كلام الله تعالى)، وذلك ما لا يقوله ذو لبٍّ، **(إذ منها)**؛ أي: من تلك الأجزاء **(ما)** أي جزء **(يطابق المعنى القائم بذاته تعالى، إذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها)** واقع **(في القرآن؛ فإن كان قيام ما ليس بمخلوق به)** أي بالمتكلم لغرض من الأغراض **(باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الإيمان، بل كل متكلم)** يلزم قيام ما ليس بمخلوق به **(كما قلنا)**.

(وإن كان) قيام ما ليس بمخلوق به **(باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم.. لم يلزم مدعاهم)**[٢] من كون الإيمان غير مخلوق، **(فإن المتلفظ بالشهادتين إقرارا)** أي لأجل الإقرار **(بالتصديق)** أو حال كون تلفظه إقرارا بالتصديق. **(لم يقصد قراءة القرآن**[٣]**)**، إنما قصد الإقرار بالتصديق.

(ونص كلام أبي حنيفة) رحمه الله تعالى **(في الوصية صريح في خلق الإيمان)**، وليس المراد الوصية التي كتبها لعثمان البَتِّي -بفتح الباء الموحدة وتشديد المثناة- فقيه البصرة في الرد على المبتدعة، بل المراد الوصية التي كتبها لأصحابه في مرض موته حين سألوه أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة، **(حيث قال)** في هذه الوصية: **(نقر بأن العبد مع)** جميع **(أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق)** انتهى.

---

(١) **قوله: من معاني كلام الله**: أضاف المعاني، ولم يقل: من كلام الله لأن معظم الأشاعرة على أن ألفاظ القرآن مخلوقة، والقديم إنما هو المعنى النفسي.

(٢) **قوله: مدعاهم**: في بعض النسخ «مدعاكم»

(٣) **قوله: لم يقصد قراءة القرآن**: حتى لو كان قصده قراءة القران لا يصير به مسلما لأنه حاك للإيمان لا منشئ له، كما أن الكافر القارئ للقران من أوله إلى آخره لا يحكم له بالإيمان لا فيما بينه وبين الله، ولا بالنسبة إلى لأحكام الدنيوية.

قال المصنف: (**ثم نقول: الذي نعتقده أن القائم بقارئ القرآن كله**) بالرفع مبتدأ (**حادث**) خبره، والجملة خبر «أن»، وإنما حكمنا بأن ما يقوم به حادث (**لأن القائم به إن كان مجرد التلفظ**) وهو المعنى المصدري (**والملفوظ**) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (**بأن كان غير متدبر**) لما يتلو (**أصلا، وإنما يشرع لسانه في محفوظه حال كونه**) أي القارئ (**غير واع لما يقول أصلا ولا متعقل معناه.. فظاهر**) أن ما قام به حادث، (**إذ الأول**): وهو التلفظ المراد به معناه المصدري (**أمر اعتباري**) لا حقيقي، والاعتباري حادث، لأنه مسبوق بما يعتبر به، (**والثاني**) وهو الملفوظ (**معلوم كون العدم سابقا عليه ولاحقًا له**)، وكل ما سبقه العدم فهو حادث، وكل ما لحقه العدم كذلك، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه كما مر أوائل الكتاب.

(**وإن كان**) القارئ (**متدبرا**) لما يتلو (**فإنما يحدث في نفسه صور معاني النظم**) أي: نظم القرآن، (**وغايتها أن تدل على**) المعنى (**القائم بذات الله تعالى، للقطع بأنها**) أي: الصور الحادثة في نفس القارئ المتدبر (**ليست عين**) المعنى (**القائم بذاته**) تعالى، (**إذ لا يتصور انفكاك ذلك**) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات؛ (**ثم شتان**) أي: افترق (**ما بين الصفتين في النوع**)، لأن كلًّا منهما من نوع سوى نوع الآخر؛ (**فإن القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسي**)، فقوله: «الذي» في محل نصب نعت لـ«لقائم»، وقوله: «صفة الكلام» خبر لـ«إن»؛ (**والقائم بنفس القارئ**) هو (**صفة العلم بتلك المعاني النظمية، لا**) صفة (**الكلام، أرأيت قارئ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾**)[الأنعام: ٧٢] هل (**قام بنفسه طلبها**) أي: الصلاة أو إقامتها، أي: الإتيان بها قويمة لا خلل في أركانها، كَلَّا، لا شك في أنه لم يقم به طلبها (**من المكلفين**)؟إنما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكلفين،(**وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره**) أي: من أمر ذلك الغير، (**ونهيه، وخبره لم يقم بنفسه منه كلام، بل علم**) بأن ذلك الغير أَمَرَ أو نَهَى أو أَخْبَرَ.

[الكلام على قول أهل السنة: القراءة حادثة والمقروء قديم]

(**فإن قيل: فكيف قال أهل السنة: القراءة حادثة أعني**) بالقراءة (**أصوات القارئ المكتسبة**) له، (**ولذا**)؛ أي: ولكونها حادثة مكتسبة (**يؤمر بها**) أي: بإيجادها (**تارة**) كما في الصلاة أمر إيجاب: كقراءة الفاتحة، أو أمر ندب كالسورة معها، (**وينهي عنها أخرى**) كما في حالتي الجنابة والحيض؛ (**وكذا الكتابة**) ـ وهي إيجاد الكاتب صور الحروف وتأليفها ـ حادثةٌ، ولذا يؤمر بها تارة كما في كتابة المصاحف للمتطهر، وينهى عنها أخرى كما في حالتي الجنابة والحيض؛ (**والمقروء**) بالألسنة (**المكتوب في المصاحف المسموع**) بالإسماع (**المحفوظ في الصدور قديم، وهذا**) الذي قاله أهل السنة من أنه محفوظ في الصدور (**يقتضي قيامه**) أي المعنى القديم (**بنفس الإنسان، لأن المحفوظ مودع في القلب**) الذي هو محل الفهم والتعقل؟

(**فالجواب أنه**) أي: هذا الذي قاله أهل السنة (**ظاهر في ما ذكرت**) أيها السائل من قيام المعنى القديم بنفس الإنسان؛ (**غير أنهم**) لم يريدوا هذا الظاهر، بل (**تساهلوا في**) هذا (**اللفظ**) الذي عبروا به، (**وصرحوا بتساهلهم**) أي: بما يدل على تساهلهم (**حيث أعقبوا هذا الكلام**) الذي ذكروه أي أتوا عقبه (**بقولهم: ليس**) المقروء المكتوب المسموع المحفوظ (**حالا في لسان، ولا**) في (**قلب، ولا مصحف، لأن المراد به**) أي: بقولهم: «المقروء»، (**المعلوم بالقراءة**)، وبقولهم: المكتوب في المصاحف، (**المفهوم من الخط، و**) بقولهم: «المسموع»، المفهوم من (**الألفاظ المسموعة؛ وهذا**) أي: قولهم: «ليس حالا في لسان، ولا قلب، ولا مصحف» (**تصريح**) منهم (**بأن**) المعنى (**المعلوم**) المفهوم (**ليس حالا في القلب وإنما الحال فيه نفس فهمه، و**) نفس (**العلم به، أما ما هو متعلق العلم والفهم..**

فليس حالا فيه، و)متعلق العلم والفهم (**هو القديم؛ بل**) قد (**نقل بعضهم**) أي: بعض أهل السنة (**أنهم منعوا من**) إطلاق (**القول بحلول كلامه**) تعالى (**في لسان أو قلب أو مصحف، وإن أريد به**) حالَ إطلاقِهِ الكلامَ (**اللفظيَّ رعاية للأدب**) لئلا يسبق إلى الوهم إرادة النفسي القديم. وبالله التوفيق. هذا حل كلام المصنف.

ويتعلق بالمسألة بعد ذلك أمور:

الأول: أن قوله: «لمشايخ الحنفية خلاف... إلخ» يؤذن بأن الخلاف في المسألة غير معروف لغير الحنفية، وليس كذلك، فقد حكى الأشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أملاها في هذه المسألة ورويناها عنه بطريق متصلة إليه بما فيها من إجازة.

وعبارته: «ممن ذهب إلى أنه ـ يعني الإيمان ـ مخلوق حارث المحاسبي، وجعفر بن حرب، وعبد الله بن كُلَّاب، وعبد العزيز المكي، وغيرهم من أهل النظر»، ثم قال: «وذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنهم يقولون: إن الإيمان غير مخلوق.

الأمر الثاني: أن الأشعري مال إلى أن الإيمان غير مخلوق؛ ووَجَّهَهُ بما حاصله: أن إطلاق الإيمان في قول من قال: إن الإيمان غير[1] مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات الله تعالى، لأن من أسمائه الحسنى «المؤمن» كما نطق به الكتاب العزيز؛ وإيمانه هو تصديقه تعالى في الأزل بكلامه القديم إخبارَه[2] الأزلي بوحدانيته، كما دل[3] عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]، ولا يقال: إن تصديقه تعالى محدث ولا مخلوق، تعالى أن يقوم به حادث.

---

(١) **قوله: غير مخلوق**: لفظ غير غير موجود في بعض النسخ، ولابد من وجوده.

(٢) **قوله: إخباره**: مفعول للتصديق.

(٣) **قوله: كما دل**: تمثيل للإخبار الأزلي.

الأمر الثالث: أنه لا يتحقق في هذه المسألة عند التأمل محل خلاف، لأن الكلام إن كان في الإيمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة أسباب محصلة للمخلوق، فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا؛ وإن أريد الإيمان الذي دل عليه اسمه تعالى المؤمن.. فهو من صفاته تعالى، بمعنى أنه المصدق لإخباره بوحدانيته في قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾(1) [آل عمران: ١٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]؛ فلا يتجه لأهل السنة خلاف في أنه قديم.

وأما إن أريد تصديقه رسله بإظهار المعجزات على أيديهم فهو من صفات الأفعال، وقد علم الخلاف فيها بين الفريقين الأشاعرة والماتريدية؛ وإظهارها يدل على أنه صدقهم بكلامه في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ٢٩](2).

فإن قلت: نفرض الخلاف في إطلاق قول القائل: الإيمان مخلوق مريدا بالإيمان المعنى اللغوي الصادق بالإيمان الذي هو وصف لله سبحانه، وبالإيمان الذي هو وصف للمخلوق مكلف به(3)، ويكون القائل بجواز إطلاق أن الإيمان مخلوق إنما ينصرف الإيمان عنده إلى المكلف به خاصة؛ لأنه المتبادر من إطلاقه في لسان أهل الشرع، واحتمال إرادة ما يصدق به وبغيره بعيد جدا؛ والقائلُ بعدم جوازه ينظر إلى صدق الإيمان على الإيمان الذي هو وصف لله

---

(١) **قوله: شهد الله... إلخ**: مثال للتصديق، وقوله: إنني أنا الله، مثال للإخبار

(٢) **قوله: وإظهارها يدل على أنه صدقهم.. إلخ**: يعني: فإذا أطلق الإيمان على هذا التصديق يكون قديما بهذا المعنى. لأن الله تعالى قد صدقهم بكلامه النفسي القديم، فيكون هذا التصديق قديما.

(٣) **قوله: الصادق...إلخ**: مراده الصادق بحسب الوضع اللغوي لا بحسب القصد حتى يصح ترديده بين الاحتمالين، ويجري الخلاف في صحة هذا الاطلاق بحسبهما.

تعالى، وإن الإطلاق يوهم القول بأنه مخلوق، وهو خطأ وضلال، فقد تحقق ما هو محل للنزاع[١].

قلنا: ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الإيمان، إنما هو خلاف في إطلاق اللفظ، وليس كلامهم فيه. وتحقيقنا لهذا المحل على هذا الوجه من النفائس. والحمد لله.

المسألة الثالثة: إدخال الاستثناء في الإيمان

(**المسألة الثالثة: اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان**[٢]، بأن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله، فمنعه الأكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه) قالوا: (**وإنما يقال: أنا مؤمن حقا، وأجازه كثير**) من العلماء (**منهم الشافعي وأصحابه**)، وهذا النقل عن الأكثر والكثير تبع فيه المصنفُ شرحَ المقاصد، وهو معارض بأن شيخ الإسلام أبا الحسن السُبْكي نقل في كتابة له مفردة على هذه المسألة أن القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، والشافعية والمالكية، والحنابلة، ومن المتكلمين الأشعرية، والكُلَّابية، قال: وهو قول سفيان الثوري. انتهى.

(**ولا خلاف بينهم**) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بمنعه (**في أنه لا يقال**): أنا مؤمن إن شاء الله (**للشك في ثبوته**) أي الإيمان (**للحال**) أي حال التكلم بالاستثناء المذكور، (**وإلا**) أي وإن لا يكن[٣] ذلك بأن كان الاستثناء

---

(١) **قوله: فقد تحقق ما هو محل النزاع**: وهو إطلاق أن الإيمان مخلوق، فالقائل الأول يجوز هذا الإطلاق، لكن لا يحمله على إطلاقه، بل يصرفه إلى ما هو المتبادر من الإيمان وهو المكلف به أي ما هو وصف للمكلف. والقائل الثاني: يمنع هذا الإطلاق، لأنه يوهم أن الإيمان الذي هو وصف لله تعالى أيضا مخلوق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

(٢) **قوله: في جواز إدخال الاستثناء الإيمان**: أي: في الإيمان، وكذا في بعض النسخ.

(٣) **قوله: أي وإن لا يكن ذلك**: أي إن لم يكن لا يقال للشك بأن قيل للشك.

للشك (**كان الإيمان منفيا**)، لأن الشك في ثبوته في الحال كفر، (**بل ثبوته في الحال مجزوم به**) دون شك.

(**غير أن بقاءه إلى الوفاة**) عليه (**وهو المسمى بإيمان الموافاة**) أي الذي يوافي العبدُ عليه أي يأتي متصفا به آخر حياته وأول منازل آخرته (**غير معلوم**) له، (**ولما كان ذلك**) يعني إيمان الموافاة (**هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظَ عند المتكلم**) بقوله: أنا مؤمن إن شاء الله (**في ربطه**) أي الإيمان في قوله: أنا مؤمن (**بالمشيئة، وهو**) أي إيمان الموافاة أمر (**مستقبل، فالاستثناء فيه إتباع لقوله تعالى**: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]) فلا وجه لوجوب تركه.

(**إلا أنه**) أي الشأن (**لما كان ظاهر التركيب**) في قول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله (**الإخبارَ بقيام الإيمان**) به (**في الحال، وقِرَانَ**) بالنصب عطفا على قوله: الإخبارَ أي كان ظاهر التركيب أمرين: الإخبار المذكور، واقترانَ كلمة (**الاستثناء به**) أي بالإخبار بقيام الإيمان به في الحال، (**كان تركه**) أي ترك الاستثناء (**أبعد عن التهمة**) بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر (**فكان**) تركه (**واجبا**) لذلك.

ولما كان هذا إنما يَتَمَشَّي عند إطلاق اللفظ دون قصد إلى إيمان الموافاة[1] المقتضي للتبرك بالمشيئة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال؛ أما من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه، أشار إلى الجواب عن هذا بقوله: (**وأما من علم قصدُهُ**) إيمانَ الموافاة، وأنه إنما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة، (**فربما تعتاد النفس**) أي نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (**التردد**) في

---

(١) **قوله: دون قصد إلى إيمان الموافاة**: الصواب: دون نصب قرينة على قصد إيمان الموافاة، وهذا ما يدل عليه سابق كلام المصنف، فإنه فيما إذا قصد المتكلم به إيمان الموافاة، وكذلك لاحق كلام المصنف وكلام الشارح من قولهما: أما من علم قصده.

الإيمان[١] في الحال، **(لكثرة إشعارها)** أي إشعار النفس بواسطة الاستثناء **(بترددها)** أي النفس **(في ثبوت الإيمان**[٢] واستمراره؛ وهذه) أي كثرة إشعار النفس بالتردد في ثبوت الإيمان واستمراره **(مفسدة، إذ قد يجر إلى وجوده**[٣]**)** أي التردد في الثبوت والاستمرار **(آخر الحياة الاعتيادُ)** فاعل يجر **(به)** أي بذلك التردد **(خصوصا والشيطان متبتل)** أي منقطع مُجَرِّدٌ نفسَه **(بك)** أي بسببك ساع في هلاكك يا ابن آدم **(لا شغل له سواك، فيجب)** حينئذ **(تركه)** أي الاستثناء المؤدي إلى هذه المفسدة.

وأنت خبير[٤] بأن إشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف

---

(١) **قوله: تعتاد النفس التردد في الإيمان:** أي تعتاد قصد التردد فيه من الاستثناء؛ مراد المصنف: أن المواظبة على الاستثناء قد يكون سببا لكثرة إشعار النفس وتخيلها بالتردد في ثبوت الإيمان في الحال واستمراره في المستقبل عند الاستثناء، وهذا قد يكون سببا لقصد التردد عند الاستثناء مع عدم وجود التردد في النفس، والاعتياد على هذا قد يجر إلى وجود التردد نفسه آخر لحظات الحياة.

(٢) **قوله: في ثبوت الإيمان إلخ:** أي ثبوت الإيمان في الحال، واستمراره في المستقبل.

(٣) **قوله: قد يَجُرُّ إلى وجوده إلخ:** مراده: أنه قد ينقلب هذا الإشعار إلى التحقق والوجود للتردد في آخر لحظات الحياة.

(٤) **قوله: وأنت خبير إلخ:** قصد الشارح بهذا الكلام الرد على المصنف بأن الإشعار المذكور إنما يتحقق عند قصد التعليق بالاستثناء، وأما عند قصد التبرك به فالإشعار المذكور منتف، فينتفي ما قد يترتب عليه، وهو وجود التردد آخر لحظات الحياة.

أقول: لكن تقرير الشارح صريح في أن قصد التبرك ليس بخال عن التعليق، لأن قصد إيمان الموافاة، والخوف من سوء العاقبة صريح في التعليق، وإن كان قد يقصد مع التعليق التبرك بذكر مشيئة الله تعالى، نعم لو كان الشارح قرر كلام المصنف بمجرد قصد التبرك بأن قال: «وأما من علم قصده» مجرد التبرك دون التعليق لا في الحال ولا في المستقبل.. لصح هذا الرد، لكن كان عليه أن يحذف قوله أخيرا: «لأجل إيمان الموافاة خوفا من سوء العاقبة»، لأن هذا الكلام مشعر بقصد التعليق. فإنَّ قصد إيمان الموافاة مقتضٍ للتعليق، وأما قصد التبرك فأمر آخر لا يقتضيه، فلا بد أن يُفْصَل بين القصدين ويُعْطَى لكل واحد منهما حكمه، والذين جوَّزوا الاستثناء في الإيمان جوزوه بناء على كل واحد من القصدين، وأما الذين منعوه فمنعوه مطلقا. والله تعالى أعلم.

المفروض إذ الفرض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة. وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة: بقاء الإيمان مع النوم والغفلة

(المسألة الرابعة: الإيمان باقٍ) حكما **(مع النوم، و)** مع **(الغفلة و)** مع **(الغشية)** أي الإغماء **(و)** مع **(الموت، وإن كان كل منها)** أي من هذه الحالات الأربع **(يضاد التصديق)** مطلقا حقيقة، فيضاد الإيمان، لأنه تصديق خاص؛ **(و)** يضاد **(المعرفة)** كذلك؛ وهذا بالنظر إلى تفسير الإيمان بالمعرفة،[١] **(ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما[٢])** أي التصديق والمعرفة، **(إلى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة إلى إبطالهما باكتساب ما)** أي باكتساب أمر **(حكم الشرع بمنافاته)** لهما على ما عرفته فيما سبق، **(فيرتفع)** بهذا الاكتساب **(ذلك الحكم)** الذي حكم الشرع ببقائه، **(خلافا للمعتزلة في قولهم: إن النوم والموت يضادان المعرفة[٣])**، أي فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن.

وفي عبارة المصنف هنا نظر من وجهين:

أحدهما: أنه جعل خلاف المعتزلة، في أن النوم والموت يضادان[٤] المعرفة، وقد تقدم عن غيرهم ـ وهم أهل السنة ـ مثل ذلك، فلم يتحصل من كلامه ما هو محل خلاف[٥].

---

(١) **قوله: وهذا بالنظر إلى تفسير الإيمان بالمعرفة**: ويحتمل أن يكون ذكر المعرفة لتوقف وجود الإيمان والتصديق عليها، ويؤيد هذا الوجه اقتصار المصنف على ذكر المعرفة فيما يلي، ولو كان مقصود المصنف الإشارة إلى المذهبين لكان المناسب أن يقول: أو المعرفة بأو دون الواو.

(٢) **قوله: حكمهما**: وحكمهما هو الاتصاف بالإسلام كما سيأتي في الشرح قريبا.

(٣) **قوله: يضادان المعرفة**: واقتصر المعتزلة أو اقتصر المصنف على المعرفة، لأنها أصل للتصديق فالمضاد لها مضاد له بالأولى.

(٤) **قوله: أنه جعل خلاف المعتزلة... إلخ**: ولم يجعل الخلاف في بقاء حكم الإيمان وهو الاتصاف بالإسلام مع أن هذا هو محل الخلاف.

(٥) **قوله: فلم يتحصل من كلامه ما هو محل خلاف**: لعله أراد فلم يتحصل من صريح كلامه ذلك، وإلا فمقابلة ما نسبه المصنف إلى المعتزلة بما نسبه إلى أهل السنة يقتضي أن مراده بما =

الثاني: أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الإيمان عن النائم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم، وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاما لمن قال: إن الإيمان هو التصديق فقط[1] مع دعواهم الإجماع على وصف النائم ونحوه بالإيمان، وعبارة المواقف عنهم: أنهم قالوا: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا: كالنائم حال نومه، والغافل حين غفلته، وإنه خلاف الإجماع؛ ثم ذكر في المواقف جواب أهل السنة عن ذلك بقوله: قلنا: المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي، لا لأنه حقيقة[2] فيه، بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق؛ وإلا أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه ورد عليهم أي على المعتزلة مثله في الأعمال» أي لأنها عندهم من الإيمان والغافل والنائم ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين، ولا مُخَلِّصَ لهم إلا بأن الحكمي كالمحقق انتهى[3].

وقد استدل المصنف بقياس وصف الإيمان على وصف النبوة، فقال:

= نسبه إلى المعتزلة مقابل ما نسبه إلى أهل السنة، وهو أنه لا يوصف النائم والميت بأنه مؤمن، يدل عليه تفسير الشارح لما نسبه المصنف للمعتزلة بقوله: أي فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن، كما يدل عليه قوله: الثاني: أن ما اقتضاه كلامه.. إلخ فإن الاقتضاء المذكور حاصل من المقابلة المتقدمة. والله تعالى أعلم.

(١) **قوله: هو التصديق فقط**: أي لا مع الأعمال.

(٢) **قوله: لا لأنه حقيقة فيه**: أي لا لأن الإيمان حقيقة في المؤمن أي موجود حقيقة فيه، بل قد يكون موجودا حقيقة وقد لا يكون موجودا كما في حال النوم والغفلة، ومع ذلك يحكم بأنه مؤمن. وقد شرح السيد الشريف هذا الكلام على معنى لا أن المؤمن حقيقة في من آمن في الحال أو في الماضي، وليس مجازا في من آمن في الماضي، حيث قال بعد هذا الكلام: وإن أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات. انتهى. يعني أن معظم علماء العربية ذهب إلى أن إطلاق المشتق على من اتصف بمأخذ الاشتقاق في الحال حقيقة، وعلى من اتصف به في الماضي مجاز، وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة فيهما، لكن قول صاحب المواقف: بل لأن الشارع يعطي الحكميَّ حُكمَ المحقق، بعد قوله: لا لأنه حقيقة فيه، يؤيد الوجه الذي شرحنا به قوله: (لا لأنه حقيقة فيه). والله تعالى أعلم.

(٣) هذه هي عبارة المواقف مع شرحه للسيد الشريف مع تغيير في عبارة الشرح. [٨/ ٣٣٨].

(وإذا قلنا: إن النبوة من الإنباء والنبي) بهمز ودونه **(معناه المُنْبِئُ عن الله تعالى)** وهو بدون الهمزة مخفف من المهموز بقلب الهمزة والإدغام **(فلا شك أنه)** أي النبي **(ليس منبئا في حال النوم ولا مبلغا في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق إلى الأبد وإن لم يبلغ عنه)** أي عن الله تعالى **(إلا مرة واحدة)**، ولا يرتاب في ذلك من له أدنى مسكة.

(و) أيضا **(الاتفاق)** واقع **(على أن حكم النكاح و)** حكم **(سائر العقود باق بعد فناء الإيجاب والقبول)** الذي هو مسمى العقد، لحاجة الناس إلى ذلك، **(والحاجة فيما نحن فيه)** من الإيمان **(إليه)** أي إلى بقاء الحكم **(أَمَسُّ)** أي آكد، لأن عصمة الدم والمال منوطة به.

(وأما إن كانت النُبُوَّةُ) بدون همزة مأخوذة من النَّبْوَةِ بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى الرَّفْعَةِ ليكون معناها **(مرتبة من)** مراتب **(القرب[١])** المعنوي وهو قرب المنزلة عند الله تعالى **(خاصة)** نعت ثان وجملة **(يقترن بها)** في موضع النعت الثالث أي موصوفة بأن يقترن بها **(إيجاب التبليغ عن الله)** تعالى **(ممن أوحي إليه بذلك)** أي بأن يبلغ عن الله **(إجلالا)** مفعول لأجله متعلق بإيجاب التبليغ، والمعنى أن إيجاب[٢] التبليغ؛ للإجلال **(لمن حمله الله)** تعالى **(ذلك)** التبليغ وكلفه القيام بأعبائه، **(فهي)** أي النبوة بهذا المعنى **(بعينها باقية أبدا وصفا للروح)** إذ الروح لا تَفْنَى بفناء البدن. **(والله أعلم)**.

(١) **قوله: مرتبة من مراتب القرب**: أقول: النبوة عبارة عن هذه المرتبة سواء كان لفظ النبي مأخوذا من النبأ أو النبوة، أما إذا كان مأخوذا من النبأ فوجه تسميته من اتصف بهذه المرتبة بالنبي أنه مخبر عن الله تعالى، وأما إذا كان مأخوذا من النبوة فوجه تسميته بالنبي رفعة رتبته.

(٢) **قوله: متعلق بإيجاب التبليغ**: الظاهر أن قوله: إجلالا مفعول لفعل محذوف أي خصه الله تعالى بهذه المرتبة إجلالا، وذلك لأن إيجاب التبليغ ليس لأجل إجلال المُبلِّغِ، بل لأجل تعريف الناس بما يتوقف عليه سعادتهم في دنياهم وأخراهم.

مختصر عقيدة أهل السنة

قال المصنف رحمه الله تعالى: (**ولنختم**) هذا (**الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة**) بأن نذكر إجمالا ما تقدم تفصيل معظمه، فإن في ذكر الجُمَل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعا لمتفرقها يحصل به مزيد اتضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها

(**وهي**) أي عقيدة أهل السنة: (**أنه**) أي الرب (**تعالى واحد**) بمعنى أنه يستحيل عليه قبول الانقسام، وأنه لا يشبه ولا يشبه به في ذات، ولا في صفة، ولا في فعل،(**لا شريك له**) في الألوهية، وهي استحقاق العبادة؛ (**منفرد بخلق الذوات**) بصفاتها، (**و**) خلق (**أفعالها**)، فلا خالق سواه سبحانه؛ (**ومنفرد بالقدم**) بذاته، و(**بصفاته الذاتية**)، فلا ابتداء لوجوده ولا قديم بذات ولا بصفة سواه سبحانه، (**وكذا**) صفاته (**الفعلية**) فهي قديمة (**عند الحنفية**) من عهد الإمام أبي منصور على ما مر[1]: (**ككونه خالقا ورازقا، فهو خالق قبل**) وجود (**المخلوقين، رازق قبل**) وجود (**المرزوقين**) أي إن هذا الوصف ثابت له (**في الأزل**)؛ والأشعرية ردوا ذلك إلى صفة القدرة على ما سبق في محله

وصفاتُهُ الذاتيةُ من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر

---

(١) **قوله: من عهد الامام أبي منصور**: هذا مبني كما أشار إليه على ما قاله المصنف سابقا من أنه ليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك، وإنما هو أمر ادعاه متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور، وقد حققنا في التعليق أن هذا غير صحيح، وأن هذا الأمر صريح كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها، فقال: (**وصفات ذاته**)، وهو مبتدأ خبره قوله: (**حياته**) وما **عطف** عليها أي هي حياته وعلمه إلى آخرها؛ والحياة صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها، وحياته تعالى (**بلا روح حالة**) فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوق

(**وعلمه**) تعالى وهو صفة بها امتياز الأشياء (**بلا ارتسام**) لصورها (**في قلب ولا دماغ**)، لتعاليه سبحانه عن التأثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ، وعلمه تعالى متعلق (**بكل جزئي كان**) أي وجد في الخارج (**أو هو كائن قبل كونه**) أي وجوده الخارجي: (**من حركة كل شعرة ونحوها**) كالذرة والهباء (**وسكونها**) بيان للجزئيات التي هي من مُتَعَلَّق العلم عند أهل السنة (**بعلم واحد**) لأن كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وإنما التكثر في التعلقات والمتعَلَّقات؛(**لم يتجدد له**) سبحانه (**علم بحسب تجدد المعلومات**) كعلوم المخلوقين

(**وقدرته**) بالرفع عطفا على حياته أيضا (**على كل الممكنات.**

وإرادته) وقد سبق تعريفها (**إرادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له إرادة بتجدد المرادات، فالطاعات بإرادته ومحبته ورضاه وأمره**)، وكل من المحبة والرضا ـ وهما بمعنًى ـ أَخَصُّ[1] من الإرادة والمشيئة، وهما بمعنى إذ كل من الرضا والمحبة هو الإرادة من غير اعتراض، والأمر كلام نفسي.

(**والمعاصي بإرادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره**) قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقر: ٢٠٥]، (**والكل**) أي كل الكائنات من الطاعات

---

(١) **قوله: أخص**: خبر قوله: «وكل من المحبة والرضا».

والمعاصي وغيرهما (**بقضائه وقدره**) تعالى، (**بلا جبر**) منه (و) لا (**إلجاء في الأفعال التكليفية**).

والقضاء عند الأشعرية كما قدمناه عن «شرح المواقف» هو: إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره تعالى: إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأفعالها، أو كما مر في المتن عن التستري وقررناه من أن معنى قضائه تعالى علمه أزلا بالأشياء على ما هي عليه، ومعنى قدره إيجاده إياها على ما يطابق العلم.

(**وسمعه**) بالرفع عطفا أيضا على حياته (**بلا صِمَاخ لكل خفي كوقع أرجل النملة**) على الأجسام اللينة، (**وكلام النفس**) فإنه تعالى يسمع كلًّا منهما.

(**وبصره**) بالرفع عطفا كما مر (**بلا حدقة يقلبها، تعالى رب العالمين عن ذلك**) أي عن الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين (**لكل موجود**) متعلق بقوله: وبصره[1]، فهو متعلق بكل موجود قديم أو حادث جليل أو دقيق: (**كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء، ولخفايا السرائر**.

متكلم) بالرفع خبر ثالث أي إنه تعالى واحد منفرد بما ذكر متكلم، ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف أي هو متكلم (**بكلام قائم بنفسه أزلا وأبدا ينافي الآفة والسكوت**)، والمراد أن كلامه تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق من الآفة المسمات بالخرس الباطن، وهو عدم اقتداره على إدارة

---

(١) **قوله: متعلق بقوله**: وبصره: هذا مبني على مذهب الإمام الأشعري أن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود، وإنما علق الشارح قول المصنف: «لكل موجود» بالبصر فقط، ولم يعلقه بكل من السمع والبصر لأن وروده بعد البصر وقبل التمثيل له بقوله: كأرجل النملة...إلخ يجعله منصرفا إلى البصر فقط، لوروده في أثناء الكلام عليه.

الكلام في النفس، ومن السكوت الباطن الذي هو ترك الإدارة مع القدرة عليها، **(ليس بصوت ولا حرف)** لأن الحروف والأصوات أعراض حادثة، وهو سبحانه **(لا تقوم الحوادث به)** لأنه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث، لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله[١]، وبقابليته[٢] هو.

(فلا يصح عليه حركة ولا سكون) لأنهما من صفات الأجسام، وإنه تعالى منزه عن الجسمية كما مر أول الكتاب.

(ولا يحل) تعالى **(في شيء)** لا بذاته ولا صفاته، أما ذاته فلأن الحلول هو الحصول في الحيز تبعا، وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز، ولأن الحلول ينافي الوجوب الذاتي، لافتقار الحال إلى المحل، وأما صفاته فلأن الانتقال من صفات الذوات بل الأجسام.[٣]

(ليست صفاته من قبيل الأعراض)، لأن الأعراض حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته، **(ولا عينه ولا غيره)** أي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته، أما أنها ليست عين الذات فظاهر، وأما أنها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين[٤] هنا ما ينفك أحدهما عن الآخر، فيوجد عند عدمه.

---

(١) **قوله: لزواله**: فلو كان قديما لما زال.

(٢) **قوله: وبقابليته هو**: عطف على بضده والضمير المتصل لله، والمنفصل تأكيد له أي ولاتصافه قبل ذلك الحادث بقابليته تعالى للحوادث؛ وما هو قابل للحوادث لا يخلو عن الحادث.

(٣) **قوله: من صفات الذوات بل الأجسام**: وليس الانتقال من صفات الصفات، فالصفات لا تنتقل بل المنتقل هو الذوات والأجسام، نعم تنتقل الصفات تبعا لانتقال الذوات والأجسام التي هي محل للصفات.

(٤) **قوله: فالمراد بالغيرين... إلخ**: هكذا فسر معظم متأخري الأشاعرة الغير هنا بالغير المنفك، ومعناه أن صفاته تعالى مغايرة له لكنها غير منفكة عنه، وهو تفسير فاسد يرد عليه أن مقتضى =

(أحدث) سبحانه **(العالم باختياره)** خلافا للفلاسفة في قولهم بالإيجاب الذاتي **(من غير غرض)** له تعالى في إحداثه (هو) أي: ذلك الغرض **(استكمال)** أي طلب حصول كمال **(زائد على ما كان قبل إحداثه؛ لا يتجدد له)** بإيجاده ما يوجِد ولا ما أوجده من العالم **(اسم ولا صفة)** بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفات ذاته

(لا ضد له ولا مشابه) في ذات، ولا في صفة، ولا في فعل؛ **(ولا حد)** له سبحانه لا بمعنى المُعَرِّفِ المحتوى على أجزاء الماهية[1]، ولا بمعنى النهاية، فعلى الأول عطف قوله: **(ولا نهاية)** عطف مباين، وعلى الثاني عطف تفسير، وعلى إرادة المعنيين معا عطف خاص على عام، **(ولا صورة)** لأن المعرِّفَ من صفات المركبات، والنهاية والصورة من صفات الأجسام، وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها

(يستحيل عليه) سبحانه **(سمات النقص كالجهل والكذب)** بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لأن كلا من صفات الإله صفة كمال[2].

= هذا أن يكون للصفات وجوداً غير وجوده تعالى وقِدَماً غير قدمه، وبقاءً غير بقائه، فتكون الصفات واجبة إما لذاتها فتكون آلهة مستقلة، أو واجبة لذاته تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات بالنسبة إليها، وأن تكون من قبيل الأعراض لله؛ فالتحقيق أن معنى قولهم: ليست غيره أنها ليست غيره بحسب الوجود والتحقق، كما قاله القاضي عضد الدين، بل صفاته تعالى في مرتبة وجوده،فوجود الله تعالى هو وجود لذاته وصفاته، لأن الكلام على صفات الإلهِ والإلهُ لا يكون إلًها إلا بهذه الصفات. فهذه الصفات لله تعالى بمنزلة الذاتيات للمخلوقات، وليس لها وجود مستقل وقدم وبقاء مستقلين. وقد تنبه القاضي عضد الدين لهذه المفاسد اللازمة لذلك القول، ففسر قولهم: صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره، بقوله: ليست عينه بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود والتحقق. فلله دره ما أسد نظره وأدقه.

(١) **قوله: لا بمعنى المعرف...إلخ:** يعني: والله تعالى لا أجزاء لماهيته.

(٢) **قوله: لأن كلا من صفات الإله صفة كمال:** أقول: إن كان مراده بالصفات صفات الله الذاتية القائمة بذاته تعالى فهذا الحكم صحيح، وأما إن كان مراده مطلق الصفات فهذا الحكم غير =

(ليس بجوهر، ولا عرض، ولا في جهة، ولا على مكان)، وقد مر هذا التنزيه مع أدلته أول الكتاب.

(لا يكون) في ملكوته تعالى **(إلا ما يشاء)** من خير وشر ونفع وضر وربح وخُسْر، بل لا تقع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر إلا بإرادته تعالى.

(لا يحتاج) سبحانه **(إلى شيء)** هو الغني مطلقا، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ فكل موجود فقير إليه تعالى في وجوده وبقائه وسائر ما يمده به.

(وإنه) تعالى **(حليم)**باللام، ويناسبه ما بعده، أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكررا؛ خلق ما خلق على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية أو دينية، وأمر بما أمر على وفق الحكمة كذلك، ونهى عما نهى عنه كذلك.

(عفوٌّ) يمحو أثر العصيان، ويكفره بالإحسان، **(غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر)** خلافا للمعتزلة، وأصل الغفر لغة الستر، والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محمودا؛ والغفران **(بشفاعة من شاء)** تعالى أن يشفع **(من نبي أو ولي، أو لا بشفاعة)** بل برحمته تعالى **(إلا الكفر، فأهله مخلدون في النار)**، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

(والمؤمنون مخلدون في الجنة) بعد دخولهم إياها **(ابتداء)** من غير عذاب يسبق، **(أو في عاقبة أمرهم إن أدخلوا النار بجرائمهم)**، فإنهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الأحاديث المتواترة المعنى[(١)].

= صحيح؛ فإن من صفاته تعالى الإضافية ما هو ليس بصفة كمال ولا صفة نقص: ككونه تعالى بعد إيجاده العالم مع العالم، وكونه عند إفنائه العالم بعد العالم؛ فإن هذين الوصفين وصفان لله تعالى وليسا بصفتي كمال ولا بصفتي نقص.

(١) أخرجه مسلم في »الإيمان« [١٨٥]، وابن حبان في »الإيمان« [١٨٤].

(ولا تبيد) أي: لا تفنى **(الجنة ولا النار)** كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما أبدا،**(ولا تموت الحور)** العين **(عند أبي حنيفة)** بل هن داخلات في من استثنى الله تعالى بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٨٧].

(وهما) أي: الجنة والنار **(مخلوقتان الآن)** كما مر مع دليله

(ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة، ولا باتصال مسافة) بين الرائي والمرئي كما مر مع الاستدلال له.

(وإنه) تعالى **(أرسل رسلا)** مبشرين ومنذرين، **(أولهم آدم)** ﷺ أرسل إلى بنيه يعلمهم الشرائع؛ وأما ما في حديث الشفاعة من قول المستشفعين لنوح عليه السَّلام: «أنت أول الرسل»[1].. فالمراد إلى قوم كفار.

(وأَكْرَمُهم) أي الرسل **(عليه)** تعالى هو **(خاتمهم محمد** ﷺ**)** الذي لا نبي بعده.

(وأنزل) عطف على أرسل **(كتبا)** على بعض أنبيائه بين فيها أمره ونهيه ووعيده، **(آخرها)** نزولا **(القرآن)**، وكلها كلام الله، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار كان القرآن أفضلها، وإلا فالكلام النفسي واحد لا يتصور فيه تفاضل؛ وما ورد في تفضيل بعض السور والآي فمعناه أن قراءته أفضل، لما أنه أنفع للمتدبر العامل به، أو لأن ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه أكثر، وأشار بقوله: آخرها القرآن إلى أنه ناسخ لها تلاوة وكتابة[2]، وناسخ لبعض أحكامها

---

(١) أخرجه البخاري في »أحاديث الأنبياء«(٣٣٤٠)، ومسلم في »الإيمان«(١٩٤).

(٢) **قوله: تلاوة وكتابة**: بمعنى أنه لا يتعبد بتلاوتها ولا بكتابتها بعد نزول القرآن.

(**وإنه تعالى يحيي الموتى فيبعثهم بأجسامهم، وإنه لا يجب عليه**) سبحانه (**شيء**) كما مر كل من الأمرين مع دليله.

(**ويجب**) على المكلفين من خليقته (**محبته**)الاختيارية[١] المكتسبة بالنظر في إنعامه بالإيجاد والإمداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم، (**و**) يجب (**شكره على**) المكلفين من (**خليقته**.

وأن سؤال الملكين، وعذاب القبر، والحساب، والميزان، والحوض، والصراط) كل منها (**حق**) كما مر مفصلا.

(**وأشراط الساعة من خروج الدجال، ونزول عيسى**) بن مريم (**عليه**) الصلاة و(**السلام**) من السماء، (**وخروج يأجوج ومأجوج، و**) خروج (**الدابة**) كما في سورة النمل[٢] وفي «جامع الترمذي» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان، وعَصَا موسى، فتَجْلُو وجهَ المؤمن، وتَحْطُمُ[٣] أنف الكافر) الحديث[٤].

(**وطلوع الشمس من مغربها**) كل منها (**حق**) وردت به النصوص الصريحة الصحيحة.

(**وأن الخليفة الحق بعد**) نبينا (**محمد ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والتفضيل**) بينهم (**على هذا الترتيب**) كما مر ذلك كله موضحا في محله.

---

(١) **قوله: الاختيارية**: لأن التكليف لا يكون إلا بالأمور الاختيارية.

(٢) قال تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: ٨٢].

(٣) في بعض النسخ: «تخطم». قال ابن قتيبة في «غريب الحديث» (١/ ٣١٧): قوله: «تخطم أنف الكافر» يريد أنها تسم أنفه بسمة يعرف بها.

(٤) أخرجه الترمذي في »التفسير«، باب: »ومن سورة النمل« [٣١٨٧].

(واللهَ) بالنصب (**سبحانه نسأله**[1] **من عظيم جوده وكبير مَنِّهِ**) أي جوده العظيم وإنعامه الكبير وفضله (**أن يتوفانا على يقين ذلك**) كله (**مسلمين، إنه**) سبحانه (**ذوا الفضل العظيم**)، والطَّول العميم؛ (**وهو**) سبحانه (**حسبنا**) أي محسبنا وكافينا، (**و**) هو سبحانه (**نعم الوكيل، ولا حول**) أي لا احتيال ولا طاقة (**ولا قوة إلا بالله العلي العظيم**).

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، ورضي الله تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين، والحمد لله رب العالمين.

تمت

---

(١) **قوله**: **نسأله**: هكذا في ما وقع لنا من النسخ، والظاهر: نسأل بدون هاء.

تحذف المعقوفات [ ] من عناوين الفهرس

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**